B II 8124

Landesbibliothek Coburg (70)
022002562929

1163. 661
B
B 118
24

Versuch

einer

faſslichen Darſtellung

der

wichtigſten Wahrheiten

der

neuern Philoſophie

für Uneingeweihte

von

I. G. C. Kieſewetter

der Weltweisheit Doktor und Profeſsor.

Zweite völlig umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage.

Berlin, 1798.

Bey Wilhelm Oehmigke dem jüngern.

(Preis Einen Thaler.)

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Der schnelle Abgang der ersten Auflage dieser Schrift, die beinahe schon seit einem Iahre vergriffen ist, schien dem Verfasser ein Beweis für den Beifall des Publikums zu sein, und

dies ermunterte ihn alle seine Kräfte aufzubieten dieser neuen Auflage einen gröſsern Grad von Vollkommenheit zu geben. Daſs diese Auflage sehr vermehrt und verändert worden ist, wird jeder, der sie mit der ersten vergleicht, leicht zugestehen, der Verfasser wünscht nur, daſs Kenner diese Veränderungen für Verbesserungen gelten lassen mögen. Zu diesen Veränderungen und Zusätzen gaben theils die neuern Schriften des Stifters der kritischen Philosophie, theils der Umstand Gelegenheit, daſs der Verfas-

ser über die erste Auflage öffentliche Vorlesungen hielt, wo ihm nun beim mündlichen Vortrage sich manche Gegenstände in einem andern Gesichtspunkte zeigten, aus welchem sie eine leichtere und deutlichere Erkenntniſs gewährten, auch die Fragen seiner Zuhörer und die Unterredungen mit denselben ihn auf Unvollkommenheiten aufmerksam machten, die er jetzt zu heben strebte, auch oft auf neue Wege geführt wurde, auf welchen man wie er glaubt, eher und leichter zum Ziel kömmt.

Auch in dieser Auflage ist auf die Einwürfe der Gegner der kritischen Philosophie wenig oder gar keine Rücksicht genommen worden, der Verfasser glaubt, daſs der angehende Schüler dieser Philosophie erst das System selbst genau kennen lernen müsse, ehe er sich mit Beantwortung der Einwürfe gegen dasselbe befassen kann; er glaubt, daſs man Anfänger nur verwirren würde, wenn man ihnen System, Einwürfe und Beantwortung zugleich vortrüge.

Bei der ersten Auflage war

noch ein gedrängter Auszug aus Kants Kritik der reinen Vernunft angehängt, der diesmal nicht wieder mit abgedruckt ist, weil noch einige Exemplare davon vorräthig und besonders, bey dem Verleger dieser Schrift (für 2 Groschen) zu haben sind und weil der Verfasser auf Ersuchen des Verlegers sich entschlossen hat, aus den sämmtlichen Schriften Kants die zu seinem System gehören, solche gedrängte Auszüge zu liefern, die die Gedankenreihe des Verfaſsers in einem leicht zu übersehenden Zusammenhang

darstellen und die Erkälrung der wichtigsten Kunstausdrücke gelegentlich beifügen. Diese Auszüge werden zur Ostermesse erscheinen.

Berlin, den 11ten November
1797.

Es ist leider jetzt fast allgemein Gebrauch geworden, alles Uebel, was in unsern Tagen sich ereignet, auf Rechnung der Philosophie zu setzen, und es giebt Leute, die boshaft genug sind, den ehrwürdigen Namen Philosoph so zu misbrauchen, daſs sie damit einen Menschen bezeichnen, der Tugend und Religion mit Füſsen tritt, Raub und Mord predigt, alle gesetzliche Bande der Gesellschaft zerreiſsen und eine wilde zügellose Anarchie einführen will. Die strafbare Absicht dieses Misbrauchs fällt in die Augen; das schwarze Laster und die düstere Dummheit scheuen das Licht, um nicht in ihrer wahren Gestalt erkannt zu werden, und möchten gern die Menschen bereden, es sei weit besser, bei dem dunkeln Schein der Lampe des Herkommens und der angemaſsten Autorität anderer langsam und unsicher hinzuschleichen, als beim Sonnenlicht der Vernunft frei und ohne Gefahr einher zu wandeln; daher sprechen sie vom blendenden Licht der Philosophie, das nur die Augen verblinde und erzählen von den austrocknenden, sengenden Sonnenstrahlen der Vernunft, um ihre unterirrdischen dumpfigen Hö-

len der Dummheit und des Aberglaubens um so mehr anzupreisen. Doch diese boshaften Thoren können nur auf eine kleine Zeit täuschen; man verläſst ihre Meinung sogleich, so bald man hört, daſs das Streben des Philosophen darauf abzweckt, unsere Erkenntniſs über die jedem Menschen ſo wichtigen Gegenstände der Tugend, Gottheit und Unsterblichkeit zu berichtigen, daſs er es zu seinem Hauptzweck gemacht hat, das edelste Geschenk, das die Natur dem Menſchen ertheilte, wodurch er sich über das Thier erhebt und der Gottheit ähnlich wird, die *Vernunft*, auszubilden und so viel als möglich dafür zu sorgen, daſs sie bei Aufsuchung der Wahrheit nicht in Irrthümer gerathe und das Flittergold des Scheins für das ächte Gold der wahren Erkenntniſs halte. Wer kann wohl noch so boshaft seyn, die Achtung einem Menschen zu versagen, der sich eifrig bemüht, die Begriffe von Tugend und Recht rein und lauter darzustellen und sie dem Menschen ans Herz zu legen, der den tröstenden Glauben an Gottheit und Unsterblichkeit gegen die Einwürfe der Vernünftler rettet und aus allen Kräften strebt, jene furchtbare Feinde des Menschengeschlechts Aberglaube und Unglaube von der Erde zu verbannen?

Der gröſste Theil der Menschen ist durch die auſserordentlichen Begebenheiten unserer Zeit aus seinem Todesschlummer aufgeschüttelt, er begnügt sich da, wo er wissen kann, nicht mehr mit Autoritäten, er fängt an selbst zu untersuchen, und es ist völlig unmöglich, die einmahl erwachte Vernunft je wieder in den Schlaf zu bringen und den Menschen, der zu denken angefangen hat, je wieder so weit herabzuwürdigen, daſs er mit seinem ackernden Stier in eine Klasse gesetzt werden kann. Will man also nicht, daſs die Menschen, sich selbst überlassen, gefährliche Irrthümer für Wahrheit halten, und nachdem sie die Ketten des Aberglaubens und der Sklaverey zersprengt haben, auch die Bande des Sittengesetzes und der bürgerlichen Ordnung zerreiſsen, so lehre man sie die Wahrheit kennen, unterrichte sie über die Heiligkeit des Sittengesetzes und gebe ihnen, statt der Irrlehren der religiösen Schwärmerei, die wohlthätigen Lehren einer vernünftigen Religion; wehe aber dem, der da wünschen muſs, daſs das Volk nie die Wahrheit erkenne! —

Grade in neuern Zeiten hat die Philosophie in Rücksicht der drei obengenannten Gegenstände, Tugend, Gottheit und Unsterblich-

keit, unendlich viel geleistet und die entdeckten Wahrheiten sind von so heilsamen Einflusse, daſs es gewiſs der Mühe lohnt, das kennen zu lernen, was sie bei ihrem mühsamen Bestreben zur Ausbeute erhielt. Die meisten Menschen haben aber nicht Zeit und Kräfte genug, die mühsamen und scharfsinnigen Untersuchungen anzustellen, durch welche man zu den groſsen Wahrheiten, dem Geschenke der neuern Philosophie, gelangt, ohne daſs deshalb die Wahrheiten selbst für sie etwas von ihrem Interesse verlöhren; daher muſs man suchen, ihnen dieselben auf eine leichte Art bekannt zu machen. Sie sollen das Gold der Wahrheit selbst zum Gebrauch erhalten, ohne daſs sie erst mühsam auf chemischen Wegen spitzfindiger Untersuchungen es von den Schlacken und Beimischungen des Irrthums reinigen müssen.

Man pflegt die neuere Philosophie, welche, wie schon gesagt worden, die menschliche Vernunft mehrere neue und wichtige Wahrheiten gelehrt hat, nach ihrem Stifter, dem Professor *Kant* in Königsberg, die *kantische*, oder auch von dem unterscheidenden Gange der Untersuchungen, die in derselben angestellt werden, die *kritische* zu nennen. Ihre wichtigsten Resultate meinen Lesern leicht-

faſslich darzustellen und sie in den Stand zu setzen, die Schriften, die über diese Philosophie erschienen sind, leichter zu verstehen, ist der Zweck dieser Schrift.

Zuerst werde ich aber denn doch wohl ganz kurz sagen müssen, durch welches charakteristische Merkmal sich die Philosophie des Kant von allen andern Systemen unterscheidet.

Alle unsere Erkenntnisse können nur von doppelter Art seyn, entweder sie sind sinnlich, aus der Erfahrung geschöpft, oder sie sind nicht sinnlich. Derjenige Theil der Philosophie, der sich mit nichtsinnlichen Gegenständen beschäftigt, heiſst *Metaphysik.* Zur Metaphysik gehört z. B. die Lehre von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele, vom freien Willen, alles Dinge die man nicht sinnlich wahrnehmen kann. Was die empirische Philosophie, die Philosophie über Erfahrungsgegenstände betrift, so ist hier zwar, wie bei jeder Erkenntniſs, Irrthum möglich, allein dieser Irrthum kann leichter gehoben und der entstandene Streit leichter beigelegt werden, weil die sinnlichen Wahrnehmungen die vorgetragenen Sätze entweder bestätigen oder widerlegen. Eine ganz andre Bewandniſs hat es mit der Metaphysik, hier können, weil die Gegenstände derselben zu keiner möglichen Erfah-

rung gehören, die Erkenntnisse, die auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen, die vorgetragenen Sätze weder bestätigen noch widerlegen, daher ist Irrthum um so eher möglich und ein entstandener Streit schwieriger beizulegen. Es liegt aber in der Natur des Menschen und die Erfahrung hat diesen Satz bestätigt, daſs der Mensch schon bei der frühsten Ausbildung seines Geistes, den Boden der Erfahrung verläſst und sich in den Gefilden der Metaphysik anzubauen sucht, über Gottheit, Entstehung der Welt, Fortdauer nach dem Tode, Freiheit des Willens u. s. w. philosophirt und träumt. Da nun, wie ich schon oben gesagt habe, die Erfahrung keinen Prüfstein für diese metaphysischen Untersuchungen abgeben kann, so wird jeder nach Gefallen hier ein System aufbauen und sich blos hüten, daſs er gegen die logischen Regeln keinen Verstoſs mache, damit sein Gebäude innerlich zusammen halte und keinen Widerspruch in sich schlieſse. Dies ist denn auch, wie uns die Geschichte der Philosophie lehrt, von je an geschehen; aber kaum war ein System metaphysischer Sätze aufgeführt, so fand sich schon jemand, der es über den Haufen stieſs, welches ihm leicht werden muſste, da das System nicht auf dem sichern Boden der Erfahrung beruhte und beruhen

konnte; allein der Zerstörer des Systems baute gewöhnlich an die Stelle des eingestürzten ein neues, welches gar bald dasselbe Schicksal hatte, von einem Gegner zerstört zu werden. Natürlich war es, daſs bei diesen fruchtlosen Bemühungen da sich anzubauen, wo man so eben zerstört hatte, endlich mehrere auf die Idee kamen, alle metaphysischen Untersuchungen überhaupt für vergeblich zu erklären, und das Daseyn nichtsinnlicher Gegenstände schlechthin zu leugnen. Ja diese Lehre der Skeptiker würde, durch die vergeblichen Bemühungen ihrer Gegner, der Dogmatiker, endlich einmal ein haltbares System der Metaphysik aufzuführen unterstützt, noch weit mehr Anhänger erhalten haben, wenn nicht das moralische Gefühl, was in jedem Menschen so stark spricht, die Menschen angetrieben hätte, ihre Bemühungen und ihren Fleiſs auf die Erkenntniſs nichtsinnlicher Gegenstände zu wenden, und über Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und Gottheit zu philosophiren; wobei denn jeder die Hofnung und den Wunsch hatte, endlich einmal ein haltbares System aufzustellen.

Man wird aus dem, was ich im Vorhergehenden gesagt habe, leicht einsehen, daſs in Rücksicht der Metaphysik alle Philosophen, bis

auf Kant, sich in zwei groſse Parthien theilten, in die der Dogmatiker und in der Skeptiker. Jene, zu welchen unter den Franzoſen ein Descartes, unter den Deutschen ein Leibnitz und Wolf, unter den Engländern ein Baco von Verulam, ein Locke u. s. w. gehört, führten Systeme der Metaphysik auf, bewiesen, ihrer Meinung nach, die Existenz und die Eigenschaften der Gottheit, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens. Die Skeptiker hingegen, wozu bei den Franzosen ein Montaigne, ein Bayle und bei den Engländern ein David Hume, Berkley u. s. w. gehören, stellten sich den Dogmatikern entgegen, theilten sich aber in zwey Klassen, sie bestritten entweder blos die vorhandenen metaphysischen Systeme und zweifelten, daſs man je über diese Gegenstände zur Gewiſsheit kommen würde, oder sie leugneten die Existenz aller nichtsinnlichen Gegenstände überhaupt.

Dieser unseelige Streit unter den Philosophen, wo die eine Parthei durch das moralische Gefühl immer angetrieben wurde, sich im Felde der Metaphysik anzubauen, und die andere durch die prüfende Vernunft veranlaſst wurde, jenes Machwerk einzureiſsen, ein Streit, der zum Skandal derer, die nicht Philosophen

von Profession waren, bis ins Unendliche sich zu verlängern schien, ist endlich von Kant beigelegt worden. Er hat nämlich gethan, was beide Partheien bis dahin immer unterlassen hatten, er hat die Untersuchung angestellt, wie weit sich das Gebiet unserer Seelenvermögen erstrecke, er hat die Grenzen desselben ausgemessen, und bestimmt, welche Gegenstände und in wiefern sie von uns erkannt werden können oder nicht. Diese Bestimmung der Grenzen und des Gebiets unserer Seelenvermögen, heiſst *Critik*, daher unterscheidet man auch das neuere System der Philosophie durch den Namen *der kritischen*, von den beiden vorhergehenden, der *dogmatischen* und *skeptischen*. Beide Partheien, sowohl die Dogmatiker als die Skeptiker stritten sich über metaphysische Untersuchungen, aber keine von beiden hatte die Frage aufgeworfen: Welche Gegenstände sind überhaupt für uns erkennbar und welche nicht? und die erkennbaren Gegenstände, inwiefern erkenne ich sie? mit andern Worten, sie hatten das Erkenntniſsvermögen überhaupt noch nicht kritisirt. Es fällt aber in die Augen, daſs vor dieser angestellten Untersuchung für die Metaphysik nichts zu thun ist. Gesetzt es fände sich, daſs alle Gegenstände überhaupt, die zu

keiner möglichen Erfahrung gehören, für uns gar nicht erkennbar wären, so werden beide Partheien Unrecht haben; die dogmatische, die uns das Dasein solcher Gegenstände beweisen und über die Eigenschaften derselben unterrichten will; und diejenige skeptische, die uns das Nichtseyn derselben darthun will. Weniger mangelhaft würde die Philosophie desjenigen Skeptikers seyn, der die vorhandenen metaphysischen Systeme blos bestreitet, ohne sich weiter auf Behauptungen einzulassen, allein seine Philosophie gewährt keinen sichern Ruhepunkt für die Vernunft, weil sie unaufhörlich auf die Forderungen des Dogmatikers sein neues System zu prüfen, sich bereit halten muſs, ihr Geschäft von neuem anzufangen, eine Forderung, die sie nie von der Hand weisen kann, weil sie die Möglichkeit ein dogmatisches System der Metaphysik aufzustellen nicht leugnet, (und aus dem Umstande, daſs es bisher den Dogmatikern mit einem solchen System noch nicht hat glücken wollen, auch nicht leugnen kann); an neuen Systemen der Metaphysik aber wird es, wenn keine Critik des Erkenntniſsvermögens vorausgeht, bei dem Drange der praktischen Vernunft durch das moralische Gefühl über Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit zu denken,

und über dem Hange der Menschen in den luftigen Gefilden des Übersinnlichen herumzuschwärmen, nicht fehlen. — Nach dieser kleinen Vorerinnerung gehe ich zu unsern Untersuchungen selbst fort.

Kant bemerkt sehr richtig, daſs das Ziel der Wiſsbegierde eines jeden vernünftigen, denkenden Menschen sich am Ende auf folgende drei Fragen zurückführen lasse:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Der Verfasser dieser Schrift würde also seinen Zwek erreicht haben, wenn er dem Leser auf eine faſsliche Art befriedigende Antwort auf diese Fragen ertheilte.

Allein ehe ich zur Beantwortung der Fragen selbst fortgehe, will ich meine Leser nur mit wenigem auf die Wichtigkeit dieser Fragen und ihrer Beantwortung aufmerksam machen, damit sie mit uns dem Manne danken, der seine Zeit und Kraft darauf verwandte, sie uns zu beantworten, und der in seinen Bemühungen so glücklich war.

Was kann ich wissen? Diese Frage läſst sich auch so ausdrücken, welches ist die Grenze, wodurch die Gegenstände bestimmt werden, von denen ich Erkenntniſs erlangen

kann? Welchen Grad der Gewifsheit ist mein Wissen über Gegenstände verschiedener Art fähig? Meine Leser sehen leicht ein, dafs durch eine bestimmte und sichere Beantwortung dieser Fragen unsern Erkenntniskräften ein Feld angewiesen wird, wo sie sich sicher anbauen und wir von unserer angewandten Mühe Früchte erlangen können, dahingegen ohne sichere Bestimmung der Grenzen des Gebiets der für uns erkennbaren Dinge wir leicht in Gefahr gerathen können, viel Zeit und Kraft zu verschwenden, um Dinge erkennen zu lernen, die ihrer Natur nach für uns ewig unerkennbar bleiben müssen. Wie viele haben nicht einen grofsen Theil ihres Lebens damit zugebracht, um zu bestimmen, welchen Einflufs höhere Geister auf die Menschen und ihre Schicksale haben, und welcher Mittel man sich bedienen müsse, um sie zu Sklaven unseres Willens zu machen, man hat grofse Bücher darüber geschrieben und manchem schwachen Manne den Kopf verwirrt; aller dieser Unsinn würde weggefallen seyn, wenn man durch die Beantwortung der Frage: was kann ich wissen? erkannt hätte, das Daseyn höherer Geister und ihr Einflufs auf uns gehört in das Feld von Gegenständen, die für uns schlechterdings unerkennbar sind und un-

ser Wissen davon kann immer höchstens nur Muthmaſsung bleiben.

Die zweite Frage: was soll ich thun? ist die wichtigste von allen. Ich kann es allenfalls aufgeben, über gewisse Gegenstände der Erkenntniſs entscheiden zu wollen, aber ich *muſs* genau bestimmen, was soll ich, was darf ich thun? oder ich sinke in die Klasse der unvernünftigen Thiere herab, deren ganzes Leben in der Befriedigung ihrer sinnlichen Antriebe besteht. — Durch die Beantwortung dieser Frage wird genau bestimmt, was Recht und Unrecht, Pflichtmäſsig und Pflichtwidrig, Tugend und Laster sei? und obgleich der Mensch in sich selbst seine Vernunft als einen heiligen Gesetzgeber hat, obgleich das durch sie in ihm erzeugte moralische Gefühl ihn auf das aufmerksam macht, was er als ein sittliches Wesen zu thun und zu lassen habe, so wird er doch nur dann erst sicher seyn, sich bei seinen moralischen Handlungen nicht geirrt zu haben, wenn er das Gesetz der Vernunft, nach welchem er die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung beurtheilen soll, deutlich erkennt, so wie nur derjenige gewiſs weis, er habe keinen Sprachfehler gemacht, der die Regel des richtigen Sprachgebrauchs, nach welcher er gesprochen

hat, angeben kann. — Und grade jetzt, in diesen gefährlichen Zeitläuften, muſs man die Beantwortung dieser Frage den Menschen recht ans Herz legen; dem Menschengeschlecht kann nur dadurch geholfen werden, es kann aus dieser furchtbaren Crisis nur dadurch glücklich herauskommen, daſs es moralischer werde und seinen Eigennutz den Forderungen des allgemeinen Besten und der Sittlichkeit und Tugend aufopfere.

Wer den Sinn der dritten Frage wohl gefaſst hat, wird die Wichtigkeit der Beantwortung derselben leicht einsehen; sie ist mit der einerlei: darf ich hoffen, daſs es nach dem Tode ein Leben gibt, wo jeder mit Gerechtigkeit den Lohn für seine Thaten empfängt und wo wir uns immer mehr und mehr dem Ziele nähern, was die Vernunft für unsere Tugend uns aufgesteckt hat? oder ist mit dem Hinsterben unsers Körpers alles aus und jene frohe Hofnung der Unsterblichkeit ein bloſses Hirngespinst, ein Schattenbild, das bei dem Lichte der Vernunft verschwindet? und wenn ich die Unsterblichkeit der Seele hoffen darf, welches Recht habe ich dazu und wie groſs ist der Grad der Gewisheit, den meine Ueberzeugung davon erhalten kann?

Erster Abschnitt.

Beantwortung der Frage, was kann ich wissen?

Alle unsere Erkenntnisse können nur von doppelter Art seyn, entweder sie beziehen sich auf Gegenstände, die auf irgend eine Art von uns wahrgenommen werden können (die man erfahren kann), oder sie beziehen sich auf Gegenstände, die über alle Erfahrung hinaus liegen. So sind die Beschreibungen aus der Naturgeschichte, die Kenntniſs der Krankheiten und ihrer Heilmittel, die Geschichte, die Beschreibung des Menschen seiner körperlichen und geistigen Natur nach u. s. w. Gegenstände der Erfahrung; die Gottheit aber, die Unsterblichkeit der Seele, die ganze Welt (nicht blos ein Theil derselben, denn den nehmen wir durch unsere Sinne wahr) sind Gegenstände, die über alle Erfahrung hinaus liegen, und die von uns auf keine Art je wahrgenommen werden können. Unsere Frage also: was kann ich wissen? wird in zwei andere Fragen aufgelöst: was kann ich von Gegenständen der Erfahrung

wissen? und was kann ich von solchen Gegenständen wissen, die über alle Erfahrung hinausliegen? Von Gegenständen der Erfahrung weiſs ich etwas, das leidet keinen Zweifel, also hier darf ich nur bestimmen, wie ist das beschaffen, was ich von ihnen weiſs? Bei den Gegenständen aber, die über alle Erfahrung hinausliegen, tritt erst die Frage ein, kann ich von ihnen überhaupt etwas wissen, ehe ich zur Beantwortung der andern Frage fortschreite, *was* weiſs ich von ihnen?

Über Erkenntniſs der Gegenstände der Erfahrung.

Wir alle unterscheiden ganz deutlich unsere Erkenntniſs eines Gegenstandes von dem Gegenstande selbst, der von uns erkannt wird; wir unterscheiden unsere Erkenntniſs eines Hauses von dem Hause, von dem wir die Erkenntniſs haben. Sollen wir von einem Gegenstande der Erfahrung selbst unmittelbar eine Erkenntniſs bekommen, so müssen wir denselben wahrnehmen, und dies kann nur dadurch geschehen, daſs der Gegenstand auf uns einwirkt und eine Veränderung des Gemüths in uns hervorbringt, welche Veränderung nun der Grund der Vorstellung des Gegenstandes wird. Ein Beispiel wird die Sache

deutlicher machen. Es will jemand, daſs ich von dem Zeughause in Berlin, das ich noch nicht gesehen habe, eine unmittelbare Vorstellung erhalten soll, und führt mich zum Zeughause hin. Das Zeughaus wirkt nun auf mein Auge ein und bringt dadurch eine Veränderung in meinem Gemüthe hervor, diese Veränderung in mir wird der Grund meiner Vorstellung des Zeughauses, ich nehme dasselbe alsdann wahr. Daſs der Gegenstand, den ich wahrnehmen soll, durch seine Einwirkung eine Veränderung des Zustandes meines Gemüths hervorbringen muſs, wird vielleicht nicht gleich jedem so ganz einleuchtend seyn, allein man bedenke, daſs wenn der Anblick des Zeughauses keine Veränderung in mir hervorbrächte, so würde mein Zustand in den beiden Fällen, daſs ich das Zeughaus sehe oder nicht sehe, gleich seyn und es wäre ja alsdann kein Grund vorhanden, warum ich jetzt die Vorstellung von dem Zeughause habe und vorher nicht.

Wenn ich von unmittelbaren Vorstellungen, die mir durch den Gegenstand selbst gegeben werden, rede, so verstehe ich nicht blos Wahrnehmungen durch den Sinn des Gesichts darunter, sondern auch die Wahr-

nehmungen durch alle andere Sinne; ich nehme wahr, daſs mein Freund die Flöte bläst, da ich die Töne desselben höre; ich nehme den Geschmack der Auster wahr, die ich esse, den Geruch des Räucherwerks, das ich rieche u. s. w. Von allen diesen Wahrnehmungen gilt, was ich eben gesagt habe, der wahrgenommene Gegenstand wirkt auf ein Sinnenwerkzeug meines Körpers, Auge, Ohr u. s. w. ein, und bringt dadurch eine Veränderung in meinem Gemüthe hervor, die der Grund von der Vorstellung des Gegenstandes wird. —

Aber nicht blos Gegenstände, die von mir verschieden sind, kann ich so unmittelbar wahrnehmen, sondern ich habe auch Wahrnehmungen meines innern Zustandes, ich nehme wahr, daſs ich traurig, froh, beherzt, muthlos u. s. w. bin, und auch diese Wahrnehmungen sind nur dadurch möglich, daſs ich in diesem Zustande auf mich selbst einwirke, eine Veränderung in mir hervorbringe, die nun der Grund der Vorstellung dieses Zustandes ist. Freilich ist hier die Einsicht schwerer, als bei den Wahrnehmungen von Gegenständen, die von uns verschieden sind, ein Sinneswerkzeug ist nicht vorhanden, vermittelst welches wir auf uns selbst einwirken; aber daſs doch der Zustand, den wir

wahrnehmen sollen, auf uns einwirken muſs, erhellt daraus, daſs wir die Vorstellung unsers Zustandes von unserm Zustande selbst unterscheiden; ich unterscheide, daſs ich wahrnehme, ich bin traurig, von dem Zustande meiner Traurigkeit. Der Grund der Vorstellung meines Zustandes ist ein neuer Zustand, der durch die Einwirkung des ersten Zustandes hervorgebracht wird; daſs ein neuer Zustand entsteht, wenn ich meinen vorhandenen Zustand betrachte, ergiebt sich auch daraus, daſs, wenn man sich selbst beobachtet, man ruhiger wird. Wie das möglich ist, daſs man sich selbst betrachtet, oder daſs das Gemüth auf sich selbst einwirkt, ist freilich für uns unerklärbar, aber die Unerklärbarkeit hebt die Wirklichkeit nicht auf, es giebt tausend Dinge, die wir nicht einsehen und begreifen und die nichts destoweniger wirklich sind.

Das Vermögen der Seele, Wahrnehmungen von Gegenständen zu haben, nennen wir *Sinn*, den man mit den Sinneswerkzeugen, die körperlich sind, nicht verwechseln muſs. Das Vermögen des Gemüths zu sehen, ist der Sinn des Geſichts, das Auge ist das körperliche Werkzeug vermittelst welches wir Gesichtsvorstellungen haben (das Organ des Ge-

sichts), das Organ des Gehörs ist das Ohr u. s. w. Da nun die Gegenstände, die wir wahrnehmen, wie oben gezeigt worden, von doppelter Art ſind, Gegenstände, die von unserm Ich verschieden sind, und Zustände unsers Ichs, von denen wir die erstern *äuſsere*, die andern *innere* nennen, und beide Arten auf eine verschiedene Weise wahrgenommen werden, so giebt es auch einen doppelten Sinn, einen *äuſsern* und einen *innern;* jener giebt uns unmittelbare Vorstellungen von äuſsern Gegenständen, wozu auch unser Körper gehört, dieser von den Zuständen und Veränderungen unsers Gemüths. Ich nehme durch meinen äuſsern Sinn wahr, daſs ich mich im Opernhause befinde, daſs so eben ein Chor gesungen wird, daſs man räuchert, daſs der Apfel, den ich esse, sauer, und die Bank, worauf ich ſitze, hart ist; durch meinen innern Sinn aber nehme ich wahr, daſs mir die Oper miſsfällt und daſs ich Langeweile habe. —

Die Vorstellungen, die mir der Sinn (sowohl der äuſsere als der innere) liefert, nennt man *Anschauungen.* Eine Anschauung hat folgende Eigenschaften: erstlich bezieht sie sich *unmittelbar* auf einen Gegenstand und zweitens stellt sie nur *einen* Gegenstand vor. Den Anschauungen stehen die Begriffe entge-

gen, worunter man Vorstellungen versteht, die sich nicht unmittelbar, sondern erst vermittelst Anschauungen auf Gegenstände beziehen, und die auch nicht blos einen, sondern mehrere Gegenstände vorstellen. Die Vorstellungen von dem Manne, den ich jetzt sehe, von dem Tone der Geige, den ich jetzt höre, von dem Zustande des Nachdenkens in dem ich mich jetzt befinde, sind insgesammt Anschauungen, sie beziehen sich nur auf einzelne Gegenstände, auf einen bestimmten Mann, einen bestimmten Ton, einen bestimmten Zustand und zwar ist diese Beziehung unmittelbar. Hingegen die Vorstellungen Mann, Ton, Zustand sind keine Anschauungen, sondern Begriffe, sie beziehen sich auf mehrere Gegenstände, es giebt mehrere Männer, mehrere Töne, mehrere Zustände, und ihre Beziehung auf einen Gegenstand ist nicht unmittelbar, eben weil sie auf mehrere passen, sondern geschieht erst vermittelst Anschauungen. *)

Aus dem oben Gesagten, ergiebt sich, daſs die Anschauungen, die uns der Sinn lie-

*) Ich brauche wohl nach dem was über Anschauungen gesagt ist, nicht zu erinnern, daſs man diesen Ausdruck, nicht blos wie die Bezeichnung zu sagen scheint, von unmittelbaren Vorstellungen des Gesichts, sondern von allen unmittelbaren Vorstellungen ohne Unterschied braucht.

fert, dadurch entspringen, daſs Gegenstände auf uns einwirken. Ein Gegenstand der auf uns einwirkt ist für uns *gegenwärtig*. Also kann man den Sinn auch so erklären: er ist das Vermögen der Anschauungen gegenwärtiger Gegenstände. Wir haben aber auch Anschauungen von Gegenständen die nicht gegenwärtig sind (nicht auf uns einwirken); so habe ich z. B. eine Vorstellung vom verstorbenen König Friedrich II von Preuſsen, und diese Vorstellung ist eine Anschauung, denn sie bezieht sich nur auf einen Gegenstand und zwar unmittelbar. Das Vermögen Anschauungen auch ohne Gegenwart der Gegenstände zu haben, nennen wir *Einbildungskraft*. Beide, Sinn und Einbildungskraft als das Vermögen der Anschauungen belegt man mit dem Namen der *Sinnlichkeit* oder des *untern Erkenntniſsvermögen*, weil wir es mit den Thieren gemein haben; so wie man das Vermögen der Begriffe *Verstand* oder auch das *obere Erkenntniſsvermögen* nennt, weil wir es den Thieren absprechen. —

Wir wollen jetzt die Vorstellungen die uns von Gegenständen der Erfahrung durch die genannten Vermögen gegeben werden, näher untersuchen.

So viel ist wohl ausgemacht, daſs die Vorstellung, die mir der Sinn, (gleich viel ob es der äuſsere oder innere ist), von einem Gegenstande liefert, von dem Gegenstande selbst abhängig ist, der auf den Sinn einwirkt und eine Empfindung in mir hervorbringt, allein da doch zu der Vorstellung, die ich durch den Sinn erhalte, zwei Dinge erforderlich sind, der einwirkende Gegenstand und der Sinn, auf den eingewirkt wird, so entsteht die Frage, ob die Vorstellung des Gegenstandes, die ich durch den Sinn erhalte, allein vom Gegenstande abhängig ist, oder ob auch der Sinn etwas dazu beiträgt? Es läſst sich zum voraus vermuthen, daſs das letztere der Fall seyn müsse, denn ganz gewiſs würde ich eine andere Vorstellung erhalten, wenn mein Sinn eine andere Beschaffenheit erhielte, wenn auch der Gegenstand, der auf ihn einwirkt, derselbe bliebe, so wie umgekehrt meine Vorstellung geändert wird, wenn auch bei unverändertem Sinn der Gegenstand wechselt.

Wie wird sich aber herausbringen lassen, was bei den durch den Sinn gegebenen Vorstellungen dem Sinn, und was den Gegenständen zukömmt?

Da der Sinn unverändert bleibt, die Gegenstände selbst aber sich ändern, so wird

das, was an allen Anschauungen, die der Sinn giebt, sich finden muſs, das Unwandelbare daran, von dem Sinne selbst herrühren, so wie alles Veränderliche in der Anschauung seinen Grund in der Empfindung hat, die durch den einwirkenden Gegenstand gegeben wird. Wir wollen jetzt eine durch den äuſsern Sinn gegebene Vorstellung nehmen, um den Versuch an ihr zu machen. Ich sehe die Statue des Kurfürsten auf der langen Brücke in Berlin, und finde, veränderlich ist an ihr: sie könnte gröſser oder kleiner seyn, sie könnte eine andere Farbe haben, sie könnte aus einem andern Stoffe, aus Holz, Marmor u. s. w. seyn, sie könnte eine rauhe Oberfläche haben u. s. w. Aber bei allem Veränderlichen an ihr finde ich doch, daſs sie immer irgendwo, d. h. in einem Theile des Raums seyn muſs. Folglich ist das räumlich seyn, dasjenige in der Vorstellung des äuſsern Sinns, was durch den äuſsern Sinn gegeben wird. Dies erhellet auch daraus, daſs wir, wenn jemand uns erzählt, er habe einen unbekannten Gegenstand wahrgenommen, schon voraus als nothwendig bestimmen, der Gegenstand müsse sich irgendwo im Raume befinden, eben so bestimmen wir mit Zuversicht zum voraus, daſs alle unsere künftigen äuſsern

Wahrnehmungen uns schlechterdings immer Gegenstände im Raume vorstellen werden, ob wir gleich über ihre sonstigen Eigenschaften, was sie für eine Farbe, Grösse, Geruch etc. haben, nichts zu bestimmen wagen können. —

Eben dieselbe Untersuchung können wir nun auch bei den Wahrnehmungen des innern Sinns anstellen, um auszumitteln, ob nicht auch in ihnen sich etwas findet, was nicht in dem einwirkenden Zustand, sondern in dem innern Sinne gegründet ist, und da finden wir denn, so verschieden auch die Vorstellungen seyn mögen, die uns der innere Sinn liefert, so kommen sie doch alle darin überein, daſs ich die Vorstellung zu irgend einer *Zeit* gehabt haben muſs, und das Seyn in der Zeit wird also das in den Vorstellungen des innern Sinns seyn, was der innere Sinn selbt dazu hinzuthut; ich kann mit Sicherheit voraussetzen, daſs jeder neue, mir bisher unbekannte Zustand des Gemüths, in den ich versetzt werde, wenn er von mir wahrgenommen wird, zu irgend einer Zeit seyn muſs, wenn ich auch gleich nichts weiter von ihm aussagen kann.

Raum und Zeit sind also Vorstellungen, die nicht in den einwirkenden und vorgestellten Gegenständen, sondern in unserm Er-

kenntnifsvermögen, auf das eingewirkt wird, (in unserm Sinn) gegründet sind; der Raum ist im äufsern, die Zeit im innern Sinn gegründet. — Um mich eines Gleichnisses zu bedienen, das freilich sehr sinnlich ist, und also seiner Natur nach ein wenig stark hinken mufs, so ist es mit unsern sinnlichen Wahrnehmungen, wie mit den Abdrücken eines Petschafts in Siegellack. Der Abdruck ist das Produkt aus dem Siegellack und Petschaft, beide haben dazu mitgewirkt, und unsre Wahrnehmungen sind Produkte des Sinns und des einwirkenden Gegenstandes, und beide haben dazu mitgewirkt. Soweit pafst das Gleichnifs, allein bei dem Abdrucke kann ich das Siegellack auch ohne die Form, die ihm das Petschaft ertheilte, wahrnehmen; bei unsern Wahrnehmungen durch den Sinn aber, kann ich das was der Sinn dazu beiträgt, Raum und Zeit, nicht scheiden, und so allein erhalten, was der Gegenstand liefert, denn die Wahrnehmung kann immer nur durch den Sinn geschehen, und mufs also auch immer das Merkmal enthalten, was in dem Sinn gegründet ist. — Ich kann mir freilich wohl den leeren Raum und die leere Zeit vorstellen, aber wahrnehmen kann ich sie ebenfalls nicht.

Da die Lehre vom Raum und der Zeit, beim Anfange des Studiums der kritischen Philosophie, gewöhnlich viel Schwierigkeiten macht, so will ich bei derselben noch einen Augenblick verweilen. Unsere Fragen über Raum und Zeit lassen sich auf zwei zurück führen: *einmal*, zu was für einer Art von Vorstellungen gehören die Vorstellungen von Raum und Zeit? sind es Anschauungen oder Begriffe? und *zweitens*, was für einen Ursprung haben sie? werden sie durch den Gegenstand gegeben und beruhen sie also auf Empfindung, oder sind sie im Gemüthe selbst gegründet? mit andern Worten: sind sie empirischen Ursprungs? (a posteriori) oder a priori?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir zuförderst die Vorstellungen, Raum und Zeit näher kennen lernen. Wenn wir vom Raum reden, so verstehen wir darunter den einigen, unendlichen Raum, von dem alle andere Räume, die wir dadurch wahrnehmen, daſs Körper sie erfüllen, Theile sind, die wir durch Begränzung des unendlichen Raums erhalten; und eben so stellen wir uns die Zeit als einig und unendlich vor, und alle Zeiten die wir wahrnehmen, sind Theile dieser unendlichen Zeit. Man muſs hier also, damit

keine Verwirrung entstehe, wohl bemerken, daſs wir hier von der Vorstellung des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit reden, die wir zum Unterschiede den *absoluten* Raum und die *absolute* Zeit nennen wollen, und daſs wir davon die Vorstellungen der Räume und der Zeiten unterscheiden, die wir durch sinnliche Wahrnehmungen erhalten, und denen wir den Namen der empirischen Räume und Zeiten geben wollen.

Es frägt sich also zuerst: sind diese Vorstellungen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit Anschauungen oder Begriffe?

Die Vorstellung des Raums ist kein Begriff, sondern eine Anschauung, dies erhellt aus folgenden Gründen:

1. Sie bezieht sich nur auf *einen* Gegenstand.
2. Wenn die Vorstellung des absoluten Raums ein Begriff wäre, so würde sie die Vorstellungen, aus denen sie entstanden wäre, unter sich enthalten, d. h. in ihnen ganz als Merkmal angetroffen werden. So ist z. B. der Begriff, Thier, der von den Säugethieren, Vögeln, Fischen u. s. w. abgezogen worden, und der auf diese genannten Vorstellungen sich bezieht, ganz in jeder derselben ent-

halten. In der Vorstellung: Säugthier, findet sich die ganze Vorstellung Thier, als Merkmal (Theilvorstellung); dies gilt auch von den Vorstellungen, Vögel, Fische u. s. w. Diesem zu Folge müſste also auch die Vorstellung des unendlichen absoluten Raums sich ganz in den Vorstellungen der Räume finden, die wir durch Erfahrung erkennen. Man sieht aber leicht ein, daſs gerade das Gegentheil statt findet, die kleinen Räume, in denen wahrgenommene Köper sich finden, sind Theile des unendlichen Raums. — Ferner müſste, wenn die Vorstellung des unendlichen Raums als Begriff aus den empirischen Räumen entsprungen wäre, die Vorstellung der empirischen Räume der Vorstellung des absoluten Raums vorausgehen und diese letztere erst möglich machen. Allein die Vorstellung der empirischen Räume entsteht durch Begrenzung des unendlichen Raums, und jene setzen also diesen voraus. Die Vorstellung des absoluten Raums wird nicht durch den wahrgenommenen Gegenstand gegeben, sondern ist im Gemüthe selbst gegründet; denn da der Raum unendlich groſs ist, so kann er nicht durch die Em-

pfindung gegeben werden, weil sonst eine unendliche Zeit zu seiner Wahrnehmung erforderlich wäre, und man würde, da die Gegenstände selbst wechseln, nie voraus bestimmen können, daſs sie alle im Raume wahrgenommen werden müssen, wie dies oben gezeigt worden. Auch würde man, wenn der Raum empirischen Ursprungs wäre, keine nothwendigen Merkmale von ihm aussagen können, wie z. B. daſs er nothwendig drei Abmessungen, Länge, Breite und Höhe haben müsse. Würde es nicht ungereimt seyn, wenn jemand sich so ausdrücken wollte: so viel man bis jetzt wahrgenommen hat, kommen dem Raume die drei obengenannten Abmessungen zu, es wäre aber wohl möglich, daſs man in den neuentdeckten Südseeländern einen Raum entdeckte, der noch eine vierte Abmessung hätte.

Der Raum ist also eine Anschauung die in unserm Erkenntnisvermögen selbst gegründet ist; da er sich nun blos an den Anschauungen des äuſsern Sinnes findet; so muſs er im äuſsern Sinn gegründet seyn. Die Vorstellungen äuſserer Gegenstände enthalten das Merkmal des Räumlichseins, weil sie Vorstellungen des äuſsern Sinnes sind. Nun nen-

nen wir aber das an einem Dinge, wodurch es das ist, was es ist, die *Form* desselben, und *Materie* das, woran die Form sich findet; (so nennen wir z. B. die Form des Jupiters das an der Statue, wodurch sie grade Jupiter und nichts anders ist, seine hohe ruhige Stirn, die Form seiner Augenbraunen, der Blitz in der Rechten u. s. w. der Marmor dem diese Form gegeben, ist die Materie;) also wird die Vorstellung des Raums wodurch die Vorstellungen des äuſsern Sinns zu solchen werden, die *Form* desselben genannt werden können, alles andre aber an den sinnlichen Wahrnehmungen äuſserer Gegenstände, was nicht vom äuſseren Sinn herrührt, sondern von den äuſsern Gegenständen selbst durch Empfindung gegeben wird, heiſst die *Materie* derselben.

Auf eine vollkommen gleiche Art läſst sich beweisen, daſs die Vorstellung der absoluten Zeit, die einig und unendlich ist und von den empirischen Zeiten, die nur Theile der erstern sind, unterschieden werden muſs, eine Anschauung und kein Begriff, nicht empirischen Ursprungs, sondern durch den innern Sinn selbst gegeben sei. Meine Leser werden diesen Beweis, nach dem was ich über die Vorstellung des absoluten Raums gesagt

habe, selbst leicht finden, sie dürfen nur statt Raum — Zeit, und statt äufserer Sinn — innerer Sinn setzen.

Sind Raum und Zeit Vorstellungen, die in unserer Sinnlichkeit selbst gegründet sind, so ergeben sich daraus für sie folgende Merkmale:

1. Raum und Zeit werden als einig vorgestellt werden; es giebt nur *einen* Raum und *eine* Zeit, denn sie beruhen ja auf einer und derselben Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit.
2. Sie werden nothwendige Vorstellungen seyn, denn sie sind ja die Bedingungen unter denen wir allein anschauen, nämlich dafs wir unser Anschauungsvermögen gebrauchen.
3. Sie werden nur an sinnlichen Wahrnehmungen angetroffen werden, weil sie in der Sinnlichkeit gegründet sind.
4. Beide werden als unendlich vorgestellt werden, weil jeder gegebene Raum und jede gegebene Zeit nur durch Begränzung des Raums und der Zeit überhaupt vorgestellt wird.

Bei weiterem Nachdenken über Raum und Zeit stöfst man auf folgende Schwierigkeit: von

von den Anschauungen des äuſsern Sinnes gilt nicht bloſs, daſs sie im Raume sich finden, sondern wir bestimmen bei ihnen auch mit eben solcher Gewiſsheit, wie bei den Anschauungen des innern Sinns, daſs sie zu irgend einer Zeit seyn müssen; die Statüe des groſsen Kurfürsten muſs nicht bloſs im Raume, sie muſs auch in der Zeit seyn, eben so gut, wie die Empfindung des Verdrusses, die ich habe, auch in der Zeit ist. Hingegen kann man nicht umgekehrt von den Anschauungen des innern Sinns, wie von denen des äuſsern, sagen, daſs sie im Raume seyn müssen; wer wird fragen, wie viel Raum die Empfindungen der Liebe, des Hasses, des Verdrusses, des Zorns u. s. w. einnehmen? — Im Vorhergehenden haben wir schon den Grund zur Hebung dieser Schwierigkeiten gelegt. Wir zeigten, daſs wenn die Wahrnehmung eines äuſsern Gegenstandes zu Stande kommen solle, so müsse der Gegenstand vermittelst der Sinneswerkzeuge, die körperlich sind, in unserm äuſsern Sinne eine Veränderung des Zustandes hervorbringen, welche nun durch den innern Sinn wahrgenommen, und so der Grund der äuſsern Wahrnehmung wird. Bei einer äuſsern Wahrnehmung ist also der äuſsere und innere Sinn geschäftig, folglich muſs die Anschauung auch von beiden Merkmale enthalten, muſs im Raume

und in der Zeit seyn. Zu einer Wahrnehmung unsers innern Zustandes, der Liebe, des Zorns u. s. w., ist der äuſsere Sinn nicht erforderlich, sondern der innere Sinn verrichtet dies Geschäft allein, daher auch die durch ihn gegebenen Vorstellungen nur das in ihm gegründete Merkmal der Zeit, und nicht das im äuſsern Sinne gegründete Merkmal des Raums an sich tragen. — Man kann also sagen: Allen unsern sinnlichen Wahrnehmungen kommt das Merkmal der Zeit, und allen äuſsern Wahrnehmungen auch das Merkmal des Raums zu.

Hier kann man die Frage aufwerfen, woher wissen wir denn, daſs der Raum die alleinige Form unsers äuſsern, und die Zeit die alleinige Form unsers innern Sinnes ist? Die Antwort ist, weil der Raum das alleinige sinnliche Merkmal ist, was nothwendig allen Vorstellungen des äuſsern Sinnes, und die Zeit das alleinige sinnliche Merkmal, was nothwendig allen unsern sinnlichen Vorstellungen zukommt. Von jedem andern sinnlichen Merkmale, das den Anschauungen beigelegt wird, läſst sich zeigen, daſs es kein allgemeines und nothwendiges Merkmal derselben sey. So scheint es vielleicht, daſs das Merkmal farbigt seyn, (eine Farbe haben) ein allgemeines Merkmal aller äuſsern Anschauungen sey; allein wenn man bedenkt, daſs der Blind-

gebohrne Vorstellungen äuſserer Gegenstände hat, ohne ihnen das Merkmal der Farbe beizulegen, so sieht man wohl, daſs die Farbe den äuſsern Gegenständen nur in so fern zukömmt, als sie durch den Sinn des Gesichts wahrgenommen werden, auch hat man Menschen gefunden, die keine Farben unterschieden.

Frägt man weiter, wie ist nun die Vorstellung des Raums und der Zeit in dem Sinne gegründet? so läſst sich darauf nichts bestimmtes antworten; der Sinn hat eine eigenthümliche Beschaffenheit, die auf den in ihm gemachten Eindruck schlechterdings Einfluſs haben muſs, und diese wird der Grund der oben gedachten Vorstellungen von Raum und Zeit, eben so wie der Abdruck des Petschafts in Siegellack von dem Petschaft eine Form erhält. Dies ist freilich sehr allgemein und unbestimmt, wir können die Beschaffenheit des Sinnes, die den Grund zu den Vorstellungen von Raum und Zeit enthält, nicht angeben, aber sind wir nicht über die sinnlichen Eindrücke selbst in eben solcher Ungewiſsheit? Wie geht es zu, daſs mir der Essig sauer und der Zucker süſs schmeckt? Wie ist der Essig, wie der Zucker beschaffen, daſs grade diese und keine andre Empfindung entspringt? Wer kann und will das beantworten?

Nur einem Irrthume, in den man leicht ver-

fallen könnte, muſs hier noch vorgebeugt werden. Wenn wir behaupten, die Vorstellungen von Raum und Zeit rühren nicht vom Gegenstande her, sondern sind in unserer Sinnlichkeit als Formen der Anschauung gegründet, so soll dies nicht heiſsen, sie liegen schon als Vorstellungen in unserer Sinnlichkeit, so daſs wir vor Einwirkung aller Gegenstände auf uns (vor aller Erfahrung) uns derselben schon bewuſst wären, sondern der Grund zu diesen Vorstellungen liegt vor aller Wahrnehmung in uns, die Vorstellungen Raum und Zeit selbst aber entspringen erst dadurch, daſs uns Gegenstände afficiren, und wir dadurch Vorstellungen von ihnen enthalten, wo nun an der Vorstellung der Gegenstände die Vorstellungen Raum und Zeit sich finden. Die Vorstellungen Raum und Zeit selbst sind uns nicht angebohren, sondern nur der Grund zu ihnen, denn dieser liegt in der Sinnlichkeit selbst, in unserer Art und Weise anzuschauen; aber die Vorstellungen Raum und Zeit werden durch sinnliche Wahrnehmungen erweckt, nicht gegeben. Wir würden, wenn uns kein Gegenstand afficirte, nie die Vorstellung Raum und Zeit haben, aber so bald dies geschieht, so liefert uns unsere Sinnlichkeit Anschauungen, und mit ihnen die Formen Raum und Zeit. So wird die Vorstellung des Raums vorzüglich durch die

Empfindungen, die uns der Sinn des Tastens und des Gesichts liefert, in uns erweckt.

Wenn nun aber das oben gesagte wahr ist, so ergiebt sich daraus folgender allgemeiner, wichtiger Satz: *Durch unsere Wahrnehmungen erkennen wir die Gegenstände nicht, wie sie an sich selbst sind, sondern nur, wie sie uns durch unsern Sinn in Raum und Zeit erscheinen.*

Wenn man auch mit einigen annehmen wollte, daſs der von dem äuſsern Gegenstande auf unsere Sinneswerkzeuge gemachte Eindruck und die bis zum Gehirn fortgepflanzte Bewegung mit dem Gegenstande vollkommen übereinstimmte, (eine gar seltsame Behauptung!) so würde doch die Vorstellung des äuſsern Gegenstandes durch das Merkmal des Raums und der Zeit aufhören, mit dem Gegenstande selbt, der da vorgestellt wird, übereinstimmend zu seyn; d. h. wenn ein Wesen mit einem anders eingerichteten Sinn diesen Gegenstand betrachtete, so würde es auch nicht die Merkmale Raum und Zeit, sondern andere davon verschiedene Merkmale ihm beilegen, und wir würden beide also verschiedene Vorstellungen von einem und demselben Gegenstande haben. — Wir Menschen müssen alle im Raume und in der Zeit wahrnehmen, und obgleich unser Sinn der Grund ist,

daſs den wahrgenommenen Gegenständen diese Merkmale beigelegt werden, so können wir doch im gemeinen Sprachgebrauch diese unsere Wahrnehmungen als Gegenstände selbst behandeln, weil alle Menschen so wahrnehmen; wenn wir aber von Dingen an sich, nicht von unsern Wahrnehmungen von ihnen reden, so müssen wir uns ja hüten, ihnen die Merkmale des Raums und der Zeit beizulegen; und durch diese Bemerkung sind eine Menge Schwierigkeiten gehoben, die sonst unauflöslich sind. —

Es giebt Leute, die Antworten auf Fragen verlangen, die keinen Sinn enthalten, und andere sind Thoren genug, sich eifrig zu bemühen, eine Antwort auf diese Fragen zu geben, die, wie sie auch immer ausfallen mag, Unsinn seyn muſs. Wer eine Frage beantworten will, muſs zuvörderst wissen, ob die Frage Sinn enthält, sonst entsteht, wie Kant sagt, die seltsame Erscheinung, daſs der eine einen Bock melkt, und der andere ein Sieb unterhält.

Wir wollen einige solcher Fragen betrachten, um die Anwendung unsers Resultats zu zeigen.

Gott ist der Schöpfer der Welt, also hat sie einen Anfang; da nun die Zeit unendlich ist, so kann man fragen, warum hat er die Welt nicht tausend Jahre früher oder später gemacht?

In ihm kann der Grund nicht liegen, denn er ist unveränderlich; in der leeren Zeit auch nicht, denn in der sind alle Augenblicke einander gleich; auch in der Welt nicht, denn die war noch nicht, und sie könnte unverändert bleiben, wenn man sie auch in der leeren Zeit tausend Jahr vorwärts oder zurücksetzt. So bemüht man sich, eine Antwort auf eine Frage zu finden, die keine Frage ist, das heiſst, man kämpft mit Schatten wie mit Rieſen, und will das Licht in einem Sack sammeln. Raum und Zeit kömmt nicht den Dingen an sich, sondern nur in so fern zu, als ich sie wahrnehme, wenn ich aber nach dem Entstehen der Welt ſrage, so rede ich ja nicht vom Entstehen der Wahrnehmung der Welt, sondern von ihr als einem Dinge an sich, und da kann das Merkmal der Zeit auf sie gar nicht angewandt werden.

Eben dies gilt von der Frage, wenn die Weltt endlich ist, warum steht sie in dem unendlichen Raume nicht tauſend Fuſs weiter nach Osten oder nach Westen? Sie hat eben so wenig Sinn, weil das Merkmal des Raums nicht der Welt als Ding an sich beigelegt werden kann.

Wenn man vom Sitz der Seele spricht, und darunter ein örtliches Seyn versteht, so verfällt man in denselben Fehler; wir können nicht die Seele selbst, sondern ihren Zustand durch den

innern Sinn wahrnehmen, und da giebt es kein räumlich seyn, also auch keinen Ort. Darum ist es gleich fehlerhaft, man mag der Seele ihren Platz in der Zirbeldrüſe, oder in einem andern Theile des Gehirns, oder im Herzen, im Zwerchfelle, im Blute, oder wo es sonst seyn mag, anweisen.

Aber wenn wir gleich weder durch den äuſsern noch durch den innern Sinn die Gegenstände erkennen, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns im Raume und in der Zeit erscheinen, so kann dies doch vielleicht durch die *Einbildungskraft* geschehen. Unter Einbildungskraft verstehen wir das Vermögen des Gemüths, unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen, auch ohne Gegenwart derselben, zu haben. Ich stelle mir die Gesichtszüge, den Gang, den Ton der Stimme u. s. w. meines verstorbenen Freundes vor, dies geschieht durch die Einbildungskraft. Homer stellte sich den Jupiter vor, wie er durch die Bewegung seiner Augenbraunen den Himmel erschüttert, dies war eine Wirkung seiner Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist nun in Rücksicht ihrer Wirkung von doppelter Art; entweder sie bringt gehabte Wahrnehmungen des Sinns wieder hervor, oder sie erzeugt neue noch nicht gehabte Vorstellungen; im ersten Fall heiſst sie *wiederhervorbringend*, *wiedererzeugend (reproductiv)*, im letztern

Fall *hervorbringend, erzeugend (productiv).* Die Vorstellung von den Gesichtszügen, dem Tone und dem Gange meines verstorbenen Freundes ist eine Wirkung der wiedererzeugenden; die des Teufels beim gemeinen Manne, als eines schwarzen Menschen mit Hörnern, Schweif und Klauen, ist eine Wirkung der erzeugenden Einbildungskraft. Wenn mein Freund mir erzählt, er sey bei dem Zuge der Fischerweiber nach Versailles und der Rückkunft des Königs nach Paris gegenwärtig gewesen, und mir nun alle dabei vorgefallenen Begebenheiten beschreibt, so liefert ihm seine wiedererzeugende (reproductive) Einbildungskraft den Stoff zu seiner Erzählung. Als Wieland den Oberon dichtete, war seine erzeugende (productive) Einbildungskraft thätig.

Da die wiedererzeugende Einbildungskraft bloſs gehabte Wahrnehmungen des Sinns ins Bewuſstseyn zurückruft, diese aber nothwendig die Merkmale von Raum und Zeit bei sich führen müssen, so werden auch die Vorstellungen, die die erzeugende Einbildungskraft giebt, diese Merkmale nothwendig haben müssen. Wenn meine Einbildungskraft mir die Gestalt meines abwesenden Freundes darstellt, so kann sie ja das Merkmal des räumlich seyns nicht davon trennen, ohne die Vorstellung selbst zu zerstören.

Man kann von der Wahrnehmung durch den Sinn Raum und Zeit nicht trennen, also müssen sie auch bei der Wiedererzeugung durch die Einbildungskraft nothwendig an den Vorstellungen sich finden.

Was aber die erzeugende Einbildungskraft betrift, so besteht ihr ganzes Geschäft im Zusammensetzen, die Theile der Vorstellung selbst, die sie hervorbringt, sind Wahrnehmungen des Sinns; die erzeugende Einbildungskraft ist nicht schöpferisch, sondern sie ist bloſs bildend, d. h. sie bringt nur die Form, nicht den Stoff der Vorstellung hervor, die sie liefert, der Stoff wird ihr durch den Sinn gegeben. Man denke sich die seltſamste Vorstellung der erzeugenden Einbildungskraft, so wird man immer finden, daſs das Seltſame bloſs in der Zusammensetzung besteht, die der Einbildungskraft angehört, daſs die zusammengesetzten Theile hingegen aus der Wahrnehmung des Sinns genommen sind. Meine Einbildungskraft bildet mir den Kopf eines schönen Mädchens, der auf den Hals eines Löwen befestigt ist; ihr Leib ist der Leib einer Gans; ihre Füſse, die eines Rehs; sie hat den Schwanz eines Fisches, und auf ihrem Haupte findet sich ein Kranz aus Rosen und Myrthen. Welch ein Ungeheuer! Aber man sieht doch gleich, daſs blos die Verbindung das Ungeheuer

hervorbringt, dafs die Theile der Vorstellung, der Kopf des schönen Mädchens, der Hals des Löwen, der Leib der Gans, die Füſse des Rehs, der Schwanz des Fisches, der Blumenkranz u. s. w. Wahrnehmungen des Sinnes sind. Da nun aber alle Theile, woraus die erzeugende Einbildungskraft ihre Vorstellungen zusammensetzt, nicht Vorstellungen der Dinge an sich sind, sondern nur wie sie uns erscheinen, so wird die zusammengesetzte Vorstellung selbst noch weit weniger dies thun können. Hieraus ergiebt sich also, dafs auch die Einbildungskraft, die reproductive sowohl, als die productive, an Raum und Zeit gebunden sind, und dafs sie daher eben so wenig, als der Sinn, uns Vorstellungen von den Dingen an sich liefern kann, sondern dafs wir durch sie nur Vorstellungen von den Dingen erhalten wie sie uns im Raume und in der Zeit erscheinen.

Was wir von den Gegenständen der Erfahrung durch unsern Sinn und durch die Einbildungskraft erkennen können, haben wir im Vorhergehenden genugsam dargethan, aber dadurch ist die Frage: was kann ich von ihnen wissen? noch nicht völlig aufgelöset, weil wir auſser dem Sinne und der Einbildungskraft noch andere Erkenntniſsvermögen haben, für die wir also auch die vorgelegte Frage beantworten müssen.

Sinn und Einbildungskraft zusammen, als das Vermögen, wodurch wir Anschauungen erhalten, nennen wir das *sinnliche* Erkenntnifsvermögen, oder auch die *Sinnlichkeit.* *) Wir haben aber aufser den unmittelbaren Vorstellungen von Gegenständen, noch mittelbare Vorstellungen von denselben, die wir *Begriffe* nennen, und das Vermögen, Begriffe zu haben, nennen wir *Verstand* auch wohl Vernunft; dies letzte ist z.B. der Fall wenn wir die Thiere unvernünftig nennen.

Die Sinnlichkeit liefert uns nicht Vorstellungen von den Gegenständen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns im Raume und in der Zeit erscheinen, (alle unsere Anschauungen sind an die Bedingung des Raums und der Zeit gebunden,) wir können ferner, wenn wir Erkenntnisse durch die Sinnlichkeit haben wollen, nicht über die Erfahrung hinaus gehen, vielleicht kann dies aber der Verstand? Er giebt uns offenbar Vorstellungen, die zu keiner Erfahrung gehören, z. B. von der Gottheit; vielleicht *erkennen* wir auch durch ihn solche übersinnliche Gegenstände, und vielleicht lehrt er uns auch, was die Dinge an sich, ohne die Bedingungen

*) Man braucht den Ausdruck *Sinnlichkeit*, wie meine Lefer in der Folge sehen werden, in mehrerer Bedeutung, hier wird er blos in Beziehung auf das Erkenntnifsvermögen genommen.

des Raums und der Zeit sind, — diese Untersuchungen müssen wir jetzt anstellen.

Wir haben oben gesehen, daſs unter den Vorstellungen, die uns die Sinnlichkeit liefert, mehrere sind, die aus der Erfahrung entspringen und auf Empfindung beruhen, dahin gehören z. B. die Vorstellungen des Harten, Weichen, der Farben u. s. w., daſs aber andere durch die Sinnlichkeit gegebene Anschauungen zwar durch Empfindung erweckt, aber nicht durch sie erzeugt werden, sondern in der Beschaffenheit der Sinnlichkeit selbst ihren Grund haben, dies waren Raum und Zeit *). Es läſst

*) Ich habe beim Vortrage dieser Gegenstände gefunden, daſs es Anfängern viel Schwierigkeiten macht, sich einen richtigen Begriff davon zu machen, was man damit sagen will, Vorstellungen sind in einem der Erkenntniſsvermögen selbst gegründet; ich hoffe daher, daſs diese Anmerkung nicht überflüssig seyn wird. Eine Vorstellung ist im Erkenntniſsvermögen selbst gegründet, geht der Erfahrung vorher, ist *a priori*, heiſst nicht, wir würden diese Vorstellung doch haben, wenn auch gar kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung uns afficirte und eine Empfindung in uns hervorbrächte; sondern wir behaupten vielmehr, alle unsere Erkenntniſs fängt von der sinnlichen Wahrnehmung an, ihr geht der Zeit nach nichts vorher, und so lange kein Gegenstand auf uns einwirkt, können wir gar keine Vorstellung haben. Aber so bald wir durch Empfindung Vorstellungen von Gegenständen bekommen, so erhalten wir zu gleicher Zeit auch Vorstellungen, die nicht durch die Empfindung gegeben werden, sondern ihren Grund in unserm Vorstellungsvermögen selbst haben, dergleichen waren Raum

läſst sich also mit Wahrscheinlichkeit zum voraus vermuthen, daſs eben so der Verstand wohl

und Zeit, als Anschauungen, die in der Sinnlichkeit gegründet sind, und so giebt es nun auch, wie wir bald zeigen werden, Begriffe, die ihren Grund im Verstande haben. Dies muſs man aber nicht so verstehen, als wären diese Vorstellungen schon im Vorstellungsvermögen, Raum und Zeit in der Sinnlichkeit, und die Begriffe im Verstande, als Vorstellungen vorhanden und die Empfindung von den uns afficirenden Gegenständen brächten uns dieselben nur erst ins Bewustsein. Es geht vielmehr so zu, indem die Sinnlichkeit durch die Empfindung uns Anschauungen giebt, oder der Verstand Gedanken bildet, wirken sie auf eine ihnen eigenthümliche Art, und in dieser Art zu wirken, die an den Vorstellungen, die sie hervorbringen, sich offenbart, sind die Vorstellungen *a priori*, die sie geben, gegründet; daher finden sich diese Vorstellungen *a priori* auch nicht allein in uns, sondern wir erhalten sie durch den Stoff, der uns durch Empfindung gegeben wird. Der Raum z. B. wird von uns nur an den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung, die uns durch Empfindung gegeben werden, wahrgenommen. Was übrigens unser Verstand und unsere Sinnlichkeit für eine Beschaffenheit haben, daſs sie bei ihrer Wirkung grade diese und keine andere Vorstellungen erzeugen, wissen wir nicht. Da wir aber, um Vorstellungen zu haben, Vorstellungsvermögen in uns voraussetzen müssen, und die Vorstellungen *a priori* in der eigenthümlichen Beschaffenheit derselben gegründet sind, so sagt man mit Recht, daſs die Vorstellungen *a priori*, der Möglichkeit nach, der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung vorhergehen, ob sie gleich, der Zeit nach, mit ihr zugleich entspringen. Unsere Theorie der Vorstellungen *a priori* steht also zwischen der Theorie der angebohrnen Vorstellungen und der Theorie, die alle Vorstellungen für empirischen Ursprungs hält, mitten inne. Wir leugnen das Dasein angebohrner Vorstellungen, behaupten aber, daſs

nicht bloſs Begriffe liefern werde, die aus der Erfahrung entspringen und auf Empfindung beruhen, sondern daſs er auch, wie die Sinnlichkeit, den Grund zu Vorstellungen enthalte, die zwar durch die Erfahrung erweckt, aber nicht durch sie erzeugt werden. Der erste Theil dieses Satzes, daſs es Begriffe giebt, die aus den Wahrnehmungen der Erfahrung geschöpft sind, bedarf fast keines Beweiſes; jeder sieht, daſs z. B. der Begriff Mensch, aus den Wahrnehmungen des Cajus, Titus, Livius u. s. w. gebildet ist. Aber der Satz: es sind im Verstande selbst Begriffe

der Grund zu gewissen Vorstellungen in uns liege, und uns angebohren sey. Wir leugnen, daſs alle Vorstellungen aus der Erfahrung (Empfindung) entspringen, behaupten aber, daſs wir ohne alle Empfindung gar keine Vorstellung haben würden, und daſs wir uns auch der Vorstellungen *a priori* nur an und mit den Vorstellungen, die auf Empfindung beruhen, anfänglich bewuſst werden können. Freilich können wir uns diese Vorstellungen nachher von aller empirischen Vorstellung absondern, wir können uns z. B. den reinen Raum abgesondert vorstellen, aber damit dies möglich sey, muſs doch erst die sinnliche Wahrnehmung vorausgehen, an der wir sie antreffen und von der wir sie nachher abscheiden. Die Sinnlichkeit muſs erst durch Empfindung Materie zur Anschauung erhalten, ehe sie eine wirkliche Anschauung und an dieser die Vorstellungen Raum und Zeit liefern kann; eben so muſs der Verstand durch die Sinnlichkeit Mannigfaltiges empiriſcher Anschauungen bekommen, ehe er daraus Begriffe, Urtheile und Schlüsse bildet, woran nun die in ihm gegründeten Begrffe als Formen anzutreffen sind.

gegründet, bedarf eine Untersuchung. Dafs Raum und Zeit in der Sinnlichkeit gegründet seien, erkannten wir dadurch, dafs sie sich an den durch die Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen (Anschauungen) finden, also selbst Anschauungen sind; der Umstand aber, dafs sie allgemein und nothwendig sind, beweiset deutlich, dafs Erfahrung (der Sinneneindruck, die Empfindung) nicht die Ursach derselben seyn kann, dafs sie also in der Sinnlichkeit selbst gegründet seyn müfsen. Eben so findet es fich auch, dafs es Sätze und Begriffe giebt, die unmöglich aus der Erfahrung entspringen können, und die also im Verstande selbst gegründet seyn müfsen. Ein solcher Satz ist z. B.: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. Wir sehen, dafs dieser Satz zwei von einander verschiedene Begriffe, das, was geschieht, und die Ursache desselben, als nothwendig und für alle Fälle mit einander verknüpft. Der Satz kann unmöglich aus der Wahrnehmung der Erfahrung entspringen, denn sonst könnte er ja nur höchstens aussagen: dafs man bei allem, was man bis jetzt entstehen gesehen, jederzeit eine Ursache gefunden habe, aber nicht, wie er doch thut, dafs *alles*, was geschieht (ohne Ausnahme), nothwendig eine Ursache haben müsse. Ja selbst der Begrif der Ursache kann

aus

aus der Erfahrung nicht entsprungen seyn. Wir verstehen nämlich unter Ursache dasjenige, worauf, wenn es gesetzt wird, etwas anderes *nothwendig* folgen muss. Der Begrif des Vorhergehens und Folgens bildet den Begrif der Ursache noch nicht, das Folgen muss nothwendig seyn. Nur dadurch, dass der Knall nothwendig auf das Abschiessen der Kanone folgt, erhalte ich das Recht, zu sagen, das Abfeuern der Kanone sei die Ursache des Knalls; denn niemand wird sagen, der Umstand, dass ich meinen Stock in den Winkel stelle, sei die Ursache des Regnens, obgleich dies letztere auf das erste *diesmal* folgt. Man sieht aber leicht ein, dass die Erfahrung eine solche nothwendige, für *alle* Fälle gültige Folge nie lehren kann, also kann der Begriff der Ursache auch nicht aus ihr entspringen, sondern muss im Verstande selbst gegründet seyn. Ein anderes Beispiel wird die Sache vielleicht noch deutlicher machen. Wir legen einem Dinge Eigenschaften bei, diese Eigenschaften, die da wechseln können und die wir Accidenzen nennen, müssen an etwas sich finden; es muss ein Etwas gedacht werden, das diese Eigenschaften hat; es muss ein Beharrliches gedacht werden, an dem diese Accidenzen wechseln. Dies Etwas, dies Beharrliche nennen wir *Substanz*. Kein Mensch aber kann sagen, er habe je eine

Substanz wahrgenommen. Eigenschaften der Substanz kann er wahrnehmen, aber die Substanz selbst, welche diese Eigenschaften hat, ist nie wahrzunehmen. Man sagt der Baum ist grün, hoch, rund, voll Blätter etc. Das alles sind Wahrnehmungen, aber das Ding, was nun grün, hoch, rund, voll Blätter u. s. w. ist, kenne ich dadurch immer noch nicht, und was man mir auch immer von ihm sagen mag, so betrift dies blos seine Accidenzen. Der Begrif der Substanz ist also kein Erfahrungsbegrif, sondern im Verstande selbst gegründet. — So ist der Begrif des Einfachen kein Erfahrungsbegrif, denn alles, was wir wahrnehmen, ist bis ins unendliche theilbar; eben so wenig kann der Begrif der Gottheit, als des Allervollkommensten, des Unendlichen, ein Erfahrungsbegrif seyn.

Diese Beispiele beweisen uns nun, dafs die Vorstellungen, die uns der Verstand liefert, ihrem Ursprunge nach von doppelter Art sind, entweder *Erfahrungsbegriffe*, oder *Verstandesbegriffe*. Der Erfahrungsbegrif beruht auf sinnlichen Wahrnehmungen (Anschauungen), die die Merkmale von Raum und Zeit an sich tragen und deshalb die Gegenstände nicht darstellen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns bei der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit durch dieselbe gegeben werden; folglich können die

auf diese Anschauungen beruhenden Erfahrungsbegriffe eben so wenig uns Vorstellungen von den Dingen an sich geben. Da ich schon durch meine Anschauung nicht weiſs, was Cajus, Titus, Livius u. s. w. an sich sind, so werde ich dies um so weniger durch den Begrif, Mensch, erkennen, den ich aus diesen genannten Anschauungen gebildet habe.

Es bleibt also nur noch die Frage übrig, ob unser Verstand nicht etwa durch die in ihm gegründeten Begriffe die Dinge an sich erkennt und uns so durch sich selbst eine Erkenntniſs der Dinge verschaft, die ausserhalb der Sinnenwelt liegen, z. B. von der Gottheit, Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens, warum es uns so sehr zu thun ist. Um diese Frage beantworten zu können, wollen wir zuförderst uns bemühen, die in dem Verstande selbst gegründeten Begriffe vollständig darzulegen. Da sie in der Art und Weise, wie der Verstand seine Funktionen verrichtet, gegründet seyn müssen, so frägt sich, welches sind die Funktionen des Verstandes? Die Antwort ist leicht; der Verstand bildet entweder Begriffe, oder Urtheile, oder Schlüsse, auf der Art und Weise also, wie der Verstand Begriffe bildet, wie er urtheilt und wie er schlieſst, werden die in ihm gegründeten Begriffe beruhen. —

Wenn man die Funktion des Verstandes beim Bilden der Begriffe genau untersucht, so findet man, daſs sie mit der des Urtheilens völlig übereinkömmt, oder mit andern Worten, daſs das Bilden eines Begriffs nur durch ein Urtheil möglich ist. Wir wollen dies an einem Beispiele erläutern. Wie entsteht der Begrif *Mensch?* Ich vergleiche die Anschauungen Cajus, Titus, Livius u. s. w. unter einander, um die Merkmale aufzufinden, die ihnen allen gemeinschaftlich zukommen; da finde ich nun folgende: sie sind Körper, organisirt, leben, empfinden, denken und wollen; verbinde ich nun alle diese gefundenen Merkmale in eine Einheit des Bewuſstseyns, so entsteht der Begriff *Mensch.* Die einzelnen verbundenen Merkmale finde ich nur durch Urtheile: Cajus, Titus, Livius ist ein organisirter Körper; Cajus, Titus, Livius ist ein lebendes Wesen; Cajus, Titus, Livius ist ein empfindendes, denkendes und wollendes Wesen. Eben so geschieht das Verbinden der einzelnen Merkmale durch ein Urtheil: Ein organisirter Körper, der da lebt, empfindet, denkt und will, ist ein Mensch. Wir übergehen also, wenn wir die Begriffe, die im Verstande liegen, aus den Functionen desselben ableiten wollen, die Function des Begriffe Bildens, weil sie mit der des Urtheilens zusammenfällt, und betrachten blos die des Urtheilens und Schliessens.

Die Function des Verstandes beim Bilden der Urtheile, wird so verschieden seyn, als es verschiedene Arten von Urtheile, nicht ihrem Inhalte nach, (denn der geht dem Verstande nichts an, weil ihm dieser gegeben wird), sondern ihrer Form nach, die ein Werk des Verstandes ist, giebt.

*) Unter *Form* eines Urtheils versteht man dasjenige an demselben, wodurch es zum Urtheile wird; die in einem Urtheile verbundenen Vorstellungen nennt man die *Materie* desselben. Die Stücke, auf welche man nun bei einem jeden Urtheil als solchen sehen kann, sind folgende: Erstlich kann man bei einem jeden Urtheil fragen, auf wieviel Vorstellungen sich dasselbe erstreckt; man bestimmt den *Umfang* des Urtheils. *Quantität.* Da sind die Urtheile entweder einzelne, oder besondere oder allgemeine. — Zweitens, da ein jedes Urtheil bestimmt, ob ein Mannigfaltiges sich in eine Einheit des Bewufstseins verbinden läfst oder nicht, so kann man darnach bei jedem Urtheil fragen, dies nennt man die *Qualität* des Urtheils, und

*) Obgleich die formale Eintheilung der Urtheile eigentlich in die Logik gehört, so nehme ich sie hier doch mit, weil ich vorzüglich die Einsicht der Vollständigkeit derselben nicht bei allen Lesern voraussetzen kann.

in dieser Rücksicht zerfallen die Urtheile in bejahende, verneinende und limitirende. Drittens kann man bei einem jeden Urtheile fragen, in wie fern, auf welche Weise lassen sich die Vorstellungen, die das Mannigfaltige des Urtheils ausmachen, in eine Einheit des Bewuſstseins verbinden oder nicht verbinden, mit andern Worten, in welchem Verhältnisse werden die Vorstellungen die die Materie des Urtheils ausmachen, in demselben betrachtet, dies giebt die *Relation* des Urtheils, und da sind die Urtheile entweder categorische, oder hypothetische oder disjunctive. Endlich viertens kann ich auch noch untersuchen, in welchem Verhältniſs das ganze Urtheil zu meinem Erkenntniſsvermögen steht, ob die Verbindung des Mannigfaltigen, möglich, oder wirklich oder nothwendig ist, dies giebt *Modalität* des Urtheils, und in dieser Rücksicht sind die Urtheile, entweder problematische, oder assertoriſch oder apodictisch.

Die Logik lehrt uns also, daſs es folgende zwölf Arten von Urtheilen giebt, deren Unterschied auf der Form derselben beruht.

Quantität

1. einzelne, 2. besondere, 3. allgemeine.

Qualität

4. bejahende, 5. verneinende, 6. einschränkende.

Relation.

7. categorische, 8. hypothetische, 9. disjunctive.

Modalität.

10. problematische, 11. assertorische, 12, apodiktische.

Wir wollen diese verschiedenen Arten von Urtheile jetzt näher untersuchen. In einem *einzelnen* Urtheile wird das Merkmal von *einem* Gegenstande ausgesagt oder abgesprochen, z. B. *Cajus* ist reich, *Cajus* ist nicht reich; aus der Function des Verstandes beim Bilden der einzelnen Urtheile entspringt also der Begriff der *Einheit*. In einem *besondern* Urtheile wird das Merkmal mehrerern Gegenständen beigelegt oder abgesprochen, z. B.: *Einige* Menschen sind krank, *einige* Menschen sind nicht krank; aus der Function des Verstandes beim Bilden der besondern Urtheile entspringt also der Begrif des Mehr als Eins seyn. d. h. der *Vielheit*. (Man sieht leicht ein, dafs viel hier nicht etwa dem wenigen, sondern dem Eins entgegengesetzt wird). In einem *allgemeinen* Urtheile wird das Merkmal einer ganzen Klasse von Dingen beigelegt oder abgesprochen, z. B.: *alle* Menschen sind sterblich; aus der Function des Verstandes also beim Bilden der allgemeinen Urtheile entspringt der Begriff der *Allheit*.

In einem *bejahenden* Urtheile wird dem Subjekt ein Merkmal beigelegt, z. B.: Cajus ist gelehrt; die Function des Verstandes beim Bilden der bejahenden Urtheile giebt also den Begriff der *Bejahung*. In einem *verneinenden* Urtheile wird dem Subjekt ein Merkmal abgesprochen, z. B.: Cajus ist nicht groſs; aus der Function des Verstandes beim Bilden der verneinenden Urtheile entspringt also der Begrif der *Verneinung*. In einem *einschränkenden* Urtheile wird einem Subjekte ein verneinendes Merkmal beigelegt und dasselbe dadurch in eine Klasse von Dingen versetzt, denen ein Merkmal nicht zukommt, wodurch also die unendliche Sphäre des Möglichen überhaupt eingeschränkt wird; so wird z. B. in dem einschränkenden Urtheile: Cajus ist nicht-gelehrt (*un*gelehrt), dem Cajus das verneinende Merkmal nicht-gelehrt beigelegt, d. h. man theilt die Sphäre aller möglichen Wesen in zwei Klassen, in die Klasse der Wesen welchen das Merkmal, gelehrt zu sein, zukommt, und in die Klasse derer, welchen es nicht zukommt, scheidet die erstern von den letztern ab, und setzt den Cajus in die Klasse der letztern: es ist also durch dieses Urtheil die Sphäre von Wesen, worunter Cajus gehören konnte, kleiner gemacht, d. h. eingeschränkt worden. Auf der Function des Verstandes beim

Bilden der eingeschränkten Urtheile beruht also der Begrif der *Einschränkung*.

In einem *categorischen* Urtheile wird bestimmt, ob das Prädikat *in* dem Subjekt als enthaltend gedacht wird, oder nicht, ob es von demselben eine Theilvorstellung sei, oder nicht, z. B.: Cajus ist gelehrt, Cajus ist nicht krank, aus der Function des Verstandes bei den categorischen Urtheilen entspringen also die Begriffe der *Inhärenz und Subsistenz*. In einem *hypothetischen* Urtheile wird bestimmt, daſs zwei categorische Urtheile sich so gegen einander verhalten, daſs das eine der Grund sei, das andere zu setzen oder nicht zu setzen. Z. B. wenn es regnet, so wird es naſs; wenn Cajus lügt, ist er nicht tugendhaft. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der hypothetischen Urtheile beruht also der Begriff der *Causalität und Dependenz (Abhängigkeit)*. In einem *disjunctiven* Urtheile sind mehrere categorische Urtheile so unter einander verbunden, daſs sie als Theile ein Ganzes ausmachen, und zwar, daſs das Setzen des einen der Grund vom Nichtsetzen des andern, und das Nichtsetzen des einen der Grund vom Setzen des andern wird. Z. B.: Cajus ist entweder weiſs, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben. Hier sind die einzelnen verbundenen Urtheile: Cajus ist weiſs, Cajus ist

schwarz, Cajus ist gelb, Cajus ist kupferfarben, sie sind aber *so* verbunden, daſs, wenn ich eins von ihnen setze, z. B. Cajus ist weiſs, ich die andern nicht setzen kann, nicht sagen kann: Cajus ist schwarz, ist gelb, ist kupferfarben; umgekehrt, wenn ich eins nicht setze, kann ich eins von den andern setzen; z. B. wenn ich nicht setze, Cajus ist schwarz, so kann ich setzen: er ist entweder weiſs, oder gelb, oder kupferfarben. Dinge, die so mit einander verbunden sind, daſs eins das andere bestimmt und durch dasselbe wieder bestimmt wird, mit andern Worten: Dinge, die Theile eines Ganzen ausmachen, von denen sagt man, sie stehen in Gemeinschaft, also beruht auf der Function des Verstandes bei dem Bilden der disjunctiven Urtheile der Begriff der *Gemeinschaft*.

In einem *problematischen* Urtheile wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als *möglich* dargestellt. Cajus *kann* gelehrt seyn, also beruht auf der Function des Verstandes beim Bilden der problematischen Urtheile der Begrif der *Möglichkeit* und seines Gegentheils der *Unmöglichkeit*. In einem *assertorischen* Urtheile wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als geschehen angegeben, Cajus *ist* gelehrt. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der assertorischen Urtheile beruht also

der Begrif des *Daseins* und seines Gegentheils des *Nichtseins.* In einem *apodictischen* Urtheile endlich wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als *nothwendig* angegeben. Z, B.: Ein Dreiek *muſs* drei Winkel haben. Auf der Funktion des Verstandes beim Bilden der apodictischen Urtheile beruht also der Begriff der *Nothwendigkeit* und seines Gegentheils der *Zufälligkeit.*

Die auf diese Weise erhaltenen 12 Begriffe sind folgende: 1. Einheit, 2. Vielheit, 3. Allheit, 4. Bejahung, 5. Verneinung, 6. Einschränkung, 7. Inhärenz und Subsistenz, 8. Causalität, und Dependenz, 9. Gemeinschaft, 11. Dasein und Nichtsein, 12 Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Kant hat diesen Begriffen den Namen der *Categorien* gegeben.

Wenn der Verstand ein Urtheil fällen will, so muſs er zuförderst überlegen, ob und welche Verbindung zwischen den gegebenen Vorstellungen statt finden könne. Dies nennt man *reflectiren;* und auf der Art und Weise, wie der Verstand dies Geschäft verrichtet, beruhen ebenfalls Begriffe, welche so, wie die Categorien, nicht aus der Frfahrung entspringen, sondern im Verstande selbst gegründet sind. Man nennt sie *Reflexionsbegriffe.* Sie werden sich leicht auf-

finden lassen, wenn man die vorhin genannten möglichen Urtheile betrachtet.

Um zu wissen, ob Vorstellungen zu einem besondern oder allgemeinen Urtheile taugen, muſs ich untersuchen, ob sie alle zu dem gegebenen Merkmal einerlei oder ein verschiedenes Verhältniſs haben, im ersten Falle entsteht ein allgemeines, im zweiten Falle ein besonderes Urtheil. — Ich sage, alle Menschen sind sterblich, weil *alle* Menschen einerlei Verhältniſs zu dem Merkmal *sterblich* haben, sich mit demselben in ein Bewuſstsein verbinden lassen; so wie ich hingegen nur sage, einige Menschen sind gelehrt, weil *nicht* alle Menschen sich mit dem Merkmal gelehrt in ein Bewuſstsein verkuüpfen lassen.

Um zu wissen, ob aus gegebenen Vorstellungen ein bejahendes, oder ein verneinendes, zu bilden sei, muſs ich untersuchen, ob das Subjekt und Prädikat mit einander übereinstimmen oder einander wiedersprechen; ich sage, Cajus ist gelehrt weil die Vorstellungen Cajus und gelehrt übereinstimmen sich in ein Bewuſstsein vereinigen lassen, so wie ich hingegen sage; Ein Cirkel ist nicht eckigt, weil Cirkel und eckigt sich einander widersprechen, sich nicht zusammen in ein Bewuſstsein vereinigen lassen. Aus dieser Reflexion entspringen die Begriffe von *Einstimmung und Widerstreit.*

Um zu wissen, ob Vorstellungen ein categorisches oder hypothetisches oder disjunctives Urtheil geben, muſs ich das Verhältniſs der Vorstellungen unter einander untersuchen; bestimme ich, ob die eine *in* der andern enthalten ist, oder nicht, bestimme ich ihr Verhältniſs als Subjekt und Prädikat, als ganze und Theilvorstellung, so entsteht ein categorisches Urtheil; z. B. Cajus ist gelehrt. Hier ist das Verhältniſs ein *inneres.* Bei den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen hingegen betrachte ich die Vorstellungen nicht als eine in der andern enthalten, sondern ihr Verhältniſs auſser einander; z. B. in dem hypothetischen Urtheile: wenn es regnet, so wird es naſs sind: es regnet und es wird naſs, zwei *auſser* einander befindliche Vorstellungen, und dies ist auch der Fall bei dem disjunctiven Urtheile: Cajus ist entweder weiſs, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben, wo die Urtheile, Cajus ist weiſs, Cajus ist schwarz, Cajus ist gelb, Cajus ist kupferfarben, die durch das disjunctive Urtheil zusammen verbunden sind, nicht *in* einander, sondern *auſser* einander sich befinden. Dies giebt die Reflexionsbegriffe vom *Innern* und *Äuſsern.*

Das äuſsere Verhältniſs der Vorstellungen bei den hypothetischen Urtheilen ist von dem bei den disjunctiven Urtheilen freilich sehr ver-

schieden, aber in beiden Arten der Urtheile werden doch die Urtheile, woraus sie bestehen, nicht als *in* einander, sondern als von einander verschieden, als *aufser* einander betrachtet. Bei dem hypothetischen Urtheile bestimmt der Vordersatz zwar den Nachsatz, wird aber nicht durch ihn bestimmt. Wenn ich das regnen setze, mufs ich freilich auch das nafs werden setzen, aber nicht umgekehrt, wenn ich das nafs werden setze, mufs ich auch das regnen setzen, denn es kann auch auf eine andere Art nafs geworden seyn. Bei den disjunctiven Urtheilen hingegen bestimmen sich, wie ich oben S. 58. gezeigt, die Theile des Urtheils unter einander wechselseitig.

Will ich wissen, ob ein Urtheil problematisch, oder assertorisch ausgesprochen werden mufs, so mufs ich untersuchen, ob die Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat blos den Gesetzen meines Denkens gemäfs geschehen kann, denselben nicht widerspricht, d. h. mit der *Form* meines Denkens und Urtheilens übereinkommt, so entsteht ein *problematisches* Urtheil, oder ob die Verknüpfung einen Grund in dem Gegenstande selbst, in der Materie des Urtheils hat, so entsteht ein *assertorisches* Urtheil. Wenn ich sage: Cajus kann gelehrt seyn, so heifst dies, es widerstreitet die Verknüpfung zwischen Cajus und gelehrt keinem Gesetze mei-

nes Denkens, sage ich aber, Cajus ist gelehrt, so sage ich nicht blos, die Verknüpfung von Cajus und gelehrt widerstreite den Gesetzen meines Denkens nicht, sondern sie sey auch in den Vorstellungen des Urtheils, in der Materie des Urtheils gegründet. Hieraus entspringen also die Begriffe von *Form* und *Materie*.

Es gehören zu einer jeden Klasse immer zwei Begriffe, von denen man bei etwas genauerer Betrachtung gar bald einsieht, daſs sie einander logisch entgegen gesetzt sind: Einerleiheit — Nichteinerleiheit (Verschiedenheit); Einstimmung — Nichteinstimmung (Widerstreit); das Innere — Nichtinnere (Äuſsere); Form (Nichtform (Materie). Hat dies seine Richtigkeit, so sieht man auch ein, daſs zu jedem Titel der verschiedenen logischen Formen der Urtheile nur zwei Reflexionsbegriffe gehören können, denn von zwei einander entgegengesetzten Merkmalen (*A* und *non A*) muſs, wie in der Logik gelehrt wird, eins dem Gegenstande nothwendig zukommen. Nun entsteht aber die Frage: wie geht es zu, daſs obgleich unter jedem Titel drei Arten von Urtheilen sich finden, doch nur zwei Reflexionsbegriffe, nach welchen sie entstehen können, vorhanden sind? daſs es nicht mehr als zwei Reflexionsbegriffe geben kann, sieht man daraus, daſs beide logisch (wi-

dersprechend) entgegengesetzt sind, aber alsdann, so scheint es, können ja diese beiden Reflexionsbegriffe auch nur auf zwei Arten von Urtheilen führen; durch welche Reflexion erhält man denn nun die dritte Art der Urtheile eines jeden Titels? Der Quantität nach zerfallen die Urtheile in einzelne, besondere und allgemeine. Das einzelne Urtheil hat eigentlich keine Quantität, man braucht um von einer einzelnen Vorstellung etwas auszusagen, sie mit keiner andern derselben Art (d. h. die mit ihr unter einen Begriff stehen) zu vergleichen. Ist das Subjekt eines Urtheils eine Anschauung, so wird das Urtheil ein einzelnes, und es ist keine Reflection in dieser Rücksicht weiter nöthig. Ist das Subjekt eines Urtheils aber ein Begrif, so muſs die Quantität durch Reflection bestimmt werden, ob alle unter dem Begriffe enthaltenen Vorstellungen, in Rücksicht des im Urtheil ihnen beizulegenden oder abzusprechenden Prädikats einerlei oder verschieden sind, wodurch im erstern Fall ein allgemeines, im zweiten ein besonderes Urtheil entspringt. Der Qualität nach sind die Urtheile entweder bejahende oder verneinende oder limitirende. Für die erstern gilt der Reflexionsbegrif der Einstimmung, für die zweiten der des Widerstreits. Was nun die limitirenden Urtheile betrifft, so sind sie der Form

nach bejahend, beruhen also in dieser Rücksicht auf den Reflexionsbegriff der Einstimmung, dem Inhalte nach verneinend, weil das Prädikat derselben eigentlich eine Bejahung aufhebt, und in Rücksicht des Inhalts (des Prädikats) also beruhen sie auf den Reflexionsbegriff der Verneinung. Der Relation nach sind die Urtheile entweder categorische, hypothetische oder disjunctive. Bei den categorischen Urtheilen liegt der Reflexionsbegriff des *innern* Verhältnisses der Vorstellungen zum Grunde; bei den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen der Reflexionsbegriff des *äufsern* Verhältnisses; das hypothetische Urtheil aber unterscheidet sich dadurch vom disjunctiven, dafs bei jenen die Urtheile, die verbunden sind, blos im äufsern Verhältnisse betrachtet werden, wenn es regnet, so wird es nafs; bei den disjunctiven Urtheilen finden sich aber beide Reflexionsbegriffe, denn es sagt aus, dafs eine Vorstellung mit einer andern in einem *innern* Verhältnifs stehe, nennt aber dieses Merkmal nicht gerade zu, sondern giebt mehrere Vorstellungen an, unter denen es sich findet, diese mehrere Vorstellungen aber stehen in einem äufsern Verhältnifs, sie schliefsen sich einander aus. So soll z. B. in dem Urtheil, Cajus ist entweder gelehrt oder ungelehrt, dem Cajus ein Merkmal beigelegt werden, in so fern fin-

det der Reflexionsbegriff des Innern statt, allein dies Merkmal wird nicht geradezu genannt, sondern zwei Vorstellungen gegeben, gelehrt und ungelehrt, von denen eins ihm zukommt, diese beiden Vorstellungen stehen im äuſsern Verhältniſs, machen die Theile der Sphäre eines Begriſs aus, schlieſsen einander aus, gelehrt kann nicht in ungelehrt, oder umgekehrt ungelehrt in gelehrt enthalten seyn, und in so fern findet der Reflexionsbegrif des Äuſsern seine Anwendung. — Endlich sind der Modalität nach die Urtheile entweder problematisch, oder assertorisch oder apodictisch. Bei den ersten findet, wie oben gezeigt worden, der Reflexionsbegrif der Form, bei den zweiten der der Materie statt; bei den apodictischen Urtheilen hingegen finden sich beide Reflexionsbegriffe Form und Materie, denn das apodiktische Urtheil sagt Nothwendigkeit aus, nothwendig aber ist das, dessen Wirklichkeit aus seiner Möglichkeit folgt (dessen Nichtwirklichkeit unmöglich ist). Bei den apodiktischen Urtheilen ergiebt sich die Materie aus der Form. Beispiele werden dies deutlicher machen. Ein Dreieck muſs drei Winkel haben, ist ein apodiktisches Urtheil, es sagt aber aus, so bald du Dreiek denkst (Form), muſst du ihm drei Winkel beilegen (Materie), aus der Form des Denkens Dreieck ergiebt sich die Materie, das

Merkmal drei Winkel. Der Schlufssatz eines Vernunftschlusses ist nothwendig, weil die Materie desselben (die darin enthaltenen Vorstellungen) sich aus der Form des Denkens der vorhergegangenen Vordersätze ergeben.

Wir hätten folglich folgende Reflexionsbegriffe aufgefunden: 1. (Quantität) Einerleiheit und Verschiedenheit, 2. (Qualität) Einstimmung und Widerstreit, 3. (Relation) das Innere und Äufsere, 4. (Modalität) die Form und Materie.

Aufser der Function des Begriffebildens und des Urtheilens hat der Verstand noch die des Schliefsens; wir werden also auch diese näher betrachten müssen, um zu finden, welche Begriffe daraus entspringen.

Schliefsen heifst die Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils aus einem andern herleiten. Die Herleitung eines Urtheils aus dem andern geschieht entweder unmittelbar oder mittelbar. So leite ich z. B., ohne einen andern Satz zu Hülfe zu nehmen, aus dem Urtheil: *alle* Menschen sind sterblich, den Satz her: also sind auch *einige* Menschen sterblich. Diese unmittelbaren Schlüfse heifsen *Verstandesschlüfse*. Der Schlufs hingegen:

Alle Menschen sind sterblich;
Cajus ist ein Mensch,

Also ist Cajus sterblich,

ist mittelbar, weil ich den Satz: Cajus ist sterblich, vermittelst des Satzes: Cajus ist ein Mensch, aus dem Satze: Alle Menschen sind sterblich, herleite. Diese mittelbaren Schlüſse nennt man *Vernunftschlüſse:* so wie der Verstand, in so fern er die mittelbaren Schlüſse bildet, *Vernunft* genannt wird. Der Satz, aus dem ein anderer abgeleitet wird, heiſst der *Obersatz;* der Satz, vermittelst welchen die Ableitung geschieht, der *Untersatz,* und der abgeleitete Satz der *Schluſssatz.* Obersatz und Untersatz heiſsen *Vordersätze.* In einem jeden mittelbaren Schluſse sind also die Vordersätze der *Grund* der Wahrheit des Schluſssatzes, so wie der Schluſssatz die *Folge* aus den Vordersätzen ist. Der Grund ist aber die Bedingung der Folge, und die Folge das Bedingte des Grundes, also kann ich auch die Vordersätze die *Bedingung* und den Schluſssatz das *Bedingte* nennen. Nun kann die Vernunft einen doppelten Weg nehmen, sie kann entweder einen gegebenen Satz als ein Bedingtes (Schluſssatz) betrachten und seine Bedingung (Vordersätze) suchen, die gefundene Bedingung (Vordersatz) von neuem als ein Bedingtes (Schluſssatz) betrachten, und eine neue Bedingung (Vordersatz) suchen, mit dieser gefundenen Bedingung von neuem so verfahren u. s. w.; oder sie kann auch einen gege-

benen allgemeinen Satz als Bedingung (Vordersatz) betrachten und aus ihm ein Bedingtes, einen Schlufssatz, ableiten.

Man kann nun diesen Schlufssatz wiederum als einen Vordersatz (Ober- oder Untersatz) zu einem neuen Schlufssatze brauchen. — Bei der ersten Art Schlüsse steigt man vom Bedingten zu den Bedingungen auf, bei der zweiten von den Bedingungen zum Bedingten herab. Ein Beispiel der ersten Art ist:

Alle Menschen sind sterblich
Cajus ist ein Mensch

Cajus ist sterblich
Alle endliche Wesen sind sterblich
Alle Menschen sind endliche Wesen

Alle Menschen sind sterblich.

Hier stieg man von dem Bedingten Cajus ist sterblich, zu der Bedingung auf, dafs alle Menschen sterblich sind, betrachtete dieses Urtheil wieder als bedingt, und stieg zu der Bedingung: Alle endliche Wesen sind sterblich. Ein Beispiel der zweiten Art ist:

Alle Menschen sind sterblich
Alle Gelehrte sind Menschen

Alle Gelehrte sind sterblich

Alle Gelehrte sind sterblich
Cajus ist ein Gelehrter

Cajus ist sterblich

wo man von der Bedingung: Alle Menschen sind sterblich zu dem Bedingten, alle Gelehrte sind sterblich, herabstieg, dies von neuem als Bedingung ansah, und nun zu dem Bedingten, Cajus ist sterblich, herabstieg. Ein gleiches gilt von den Schlüssen:

Alle Menschen sind sterblich
Cajus ist ein Mensch

Cajus ist sterblich
Kein sterbliches Wesen ist allmächtig
Cajus ist sterblich

Cajus ist nicht allmächtig.

Das Heruntersteigen der Vernunft von der Bedingung zum Bedingten hat seine Grenzen, weil man hier stehen bleiben kann, wo man es für gut findet.

Anders verhält es sich mit dem Aufsteigen der Vernunft von dem Bedingten zur Bedingung, hier wird die Vernunft nur dann erst Ruhe haben, wenn sie eine Bedingung gefunden hat, die nicht wieder als ein Bedingtes betrachtet werden kann, d. h. bis sie zum *Unbedingten* gekommen ist. In der Function der Vernunft liegt al-

so der Begrif des *Unbedingten*, und da wir alle in der Vernunft gegründeten Begriffe *Ideen* nennen, so ist der Begrif des Unbedingten eine *Idee* *).

Man theilt nun die Vernunftschlüsse, wie in der Logik gezeigt wird, nach dem obersatze in *categorische*, wo der Obersatz ein categorisches Ur, theil, in *hypothetische*, wo der Obersatz ein hypothetisches Urtheil, und in *disjunctive*, wo der Obersatz ein disjunctives Urtheil ist. So ist der Schluſs:

*) Vielleicht könnten einige meiner Leser die Frage aufwerfen, warum dieses Aufsteigen von der Folge zum Grunde und das Absteigen von dem Grunde zur Folge hier nur von den mittelbaren oder Vernunftschlüssen angemerkt wird? und zweifelhaft seyn, ob dies nicht auch bei den unmittelbaren oder Verstandesschlüssen statt finde. — Allerdings findet sich auch in den Verstandesschlüssen die Form des Grundes und der Folge, der Bedingung und des Bedingten. In dem unmittelbaren Schlusse: Alle Menschen sind sterblich der Grund und der Schluſssatz: Einige Menschen sind sterblich ist die Folge. Man kann nun auch bei solchen unmittelbaren Schlüssen, nach einem höhern Grunde oder nach einer niederern Folge fragen; da man aber beim Heruntersteigen sich seine Grenzen freiwillig setzen kann, so interessirt uns nur die erste Frage. Will man aber den Obersatz eines Verstandesschlusses, z. B. alle Menschen sind sterblich aus einem neuen Obersatz ableiten, so kann dies nur durch einen Vernunftschluſs geschehen; z. B. Alle endliche Wesen sind sterblich, alle Menschen sind endliche Wesen; also sind alle Menschen sterblich; und also kommen wir sodann auf die Vernunftschlüsse zurück.

Alle Menschen sind sterblich.
Cajus ist ein Mensch,

Also ist Cajus sterblich.

ein categorischer Schlufs.

Wenn es regnet, so wird es nafs,
Es regnet aber jetzt,

Also wird es nafs,

ist ein hypothetischer Schlufs.

Cajus ist entweder gelehrt, oder er ist ungelehrt;
Nun ist Cajus aber gelehrt,

Also ist er nicht ungelehrt.

ist ein disjunctiver Schlufs.

Die Idee des Unbedingten, auf diese drei Arten der Schlüsse angewandt, wird also in folgende drei Ideen zerfallen. Bei einem categorischen Vernunftschlufs liegt das Verhältnifs von Subjekt und Prädikat (von ganzer und Theilvorstellung) zum Grunde, er giebt also die Idee des *unbedingten Subjekts*, was nicht wieder als Prädikat betrachtet werden kann. Bei einem hypothetischen Vernunftschlufs liegt das Verhältnifs des Grundes zur Folge zum Grunde, er giebt also die Idee von dem *unbedingten Grunde*. Bei einem disjunktiven Vernunftschlufs liegt das Verhältnifs des Theils zum Ganzen zum Grunde, er giebt also die Idee des *unbedingten Ganzen*.

So hätten wir also nunmehr vollständig alle die Grundbegriffe (Categorien, Reflexionsbegriffe und Ideen) aufgezählt, die in dem Verstande selbst (das Wort in weiterer Bedeutung genommen, wo er der Sinnlichkeit entgegen gesetzt wird) gegründet sind.

Man kann auch noch genauer die Quelle jeder dieser verschiedenen Arten reiner Verstandesbegriffe angeben. Der Verstand in weiterer Bedeutung unterscheidet sich von der Sinnlichkeit dadurch, daſs er allgemeine Vorstellungen liefert, da diese nur einzelne Vorstellungen (Anschauungen) giebt. Man kann also den Verstand in weiterer Bedeutung auch so erklären: Er ist das Vermögen der allgemeinen Vorstellungen. Dem Allgemeinen steht das Besondere entgegen. Da nun der Verstand nicht die Materie seiner Vorstellungen selbst hervorbringen kann, sondern ihm diese immer gegeben werden muſs, und er ihr blos die Form ertheilt, so sind nur drei Fälle möglich, 1) das Besondere ist gegeben, und der Verstand bringt aus ihm das Allgemeine, worunter das Besondere steht, hervor; z. B. wenn wir aus den besondern Vorstellungen Dreieck, Viereck, Fünfeck u. s. w. den allgemeinen Begrif Figur bilden. Dies nennen wir *Verstand in engerer Bedeutung*, er ist die Quelle der Categorien. 2) Das Allgemeine ist

gegeben, wir leiten daraus das Besondere her; z. B. wenn wir aus dem allgemeinen Satz: Alle Menschen sind sterblich, herleiten, daſs Cajus sterblich ist. Dies Vermögen heiſst *Vernunft*, und ist die Quelle der Ideen. 3) Das Allgemeine und Besondere ist gegeben, wir suchen das letztere dem ersten unterzuordnen, dies geschieht durch die *Urtheilskraft*, die die Quelle der Reflexionsbegriffe ist *).

Jetzt müssen wir nun zuförderst untersuchen, welche von diesen Begriffen ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung haben, und welche nicht.

Daſs die *Categorien* von uns auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden, leidet keinen Zweifel. Wir sprechen von *einem*, von

*) Der Verstand in engerer Bedeutung *erkennt*, denn in der Folge wird einleuchtend werden, daſs Erkenntniſs eines Gegenstandes nur dadurch zu Stande komme, daſs der Verstand Begriffe bildet. Erkennen heiſst: seine Vorstellung auf einen Gegenstand beziehen, wer mit der Vorstellung einen Gegenstand verbindet, *versteht*, also kann man auch sagen, der Verstand ist das Vermögen zu erkennen oder zu verstehen. — Die Vernunft leitet aus dem Allgemeinen das Besondere her, das, woraus etwas hergeleitet wird, heiſst der Grund oder das Prinzip, die Vernunft ist also das Vermögen der Prinzipien. Etwas aus Gründen erkennen, heiſst *begreifen*; so sagt man er begreift, wie Blitzableiter vor dem Einschlagen des Gewitters sichern, wenn er die Wahrheit dieses Satzes aus Gründen einsieht; Vernunft ist also das Vermögen zu begreifen.

vielen, von *allen* Menschen. Wir sagen, die Süſsigkeit des Zuckers sei eine *Realität* (eine Bejahung), der Schatten eine *Negation;* und bei der grünen Farbe gäbe es mehrere Grade, die gegebene sei *eingeschränkt*, es gäbe ein stärkeres Grün. Wir haben das Gesetz, daſs die *Substanz* der Dinge unwandelbar bleibt, trotz aller Veränderungen, die mit den Dingen vorgehen mögen, wir fragen nach der *Ursach* des Regens und Schnees, und finden die Dinge im Raume in *Gemeinschaft*. Wir sagen es sei *möglich*, daſs es heute regne, *wirklich*, daſs es jetzt kalt sei, und erklären es nach den Gesetzen der Elektricität für *nothwendig*, daſs die auf den Thürmen angebrachten Blitzableiter die Thürme selbst gegen das Einschlagen des Blitzes sichern.

Die *Reflexionsbegriffe* müssen durchaus auch auf Erfahrung ihre Anwendung haben, denn da sie überhaupt dazu dienen, unsere Vorstellungen zu vergleichen, um daraus ein Urtheil zu Stande zu bringen, wie oben gezeigt worden, so müssen sie auch auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden, weil man sonst über dieselben gar kein Urtheil fällen könnte.

Ganz anders hingegen verhält es sich mit den Ideen, die in der Vernunft ihren Ursprung haben, und die sich, wie wir gesehen haben, alle auf die Idee des *Unbedingten* zurückführen lassen; aber für diese Idee läſst sich kein

Gegenstand der Erfahrung auffinden, denn alle unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen der Erfahrung (Anschauungen) sind den Bedingungen des Raums und der Zeit nothwendig unterworfen, wie wir dies eben dargethan haben. Es leiden also die Ideen keine Anwendung auf Erfahrung, es giebt in der Sinnenwelt weder ein unbedingtes Subjekt, noch einen unbedingten Grund, noch ein unbedingtes Ganze.

Da wir nun, wie der Titel dieses Abschnitts zeigt, uns hier fürs erste bloſs mit den Erfahrungserkenntnissen beschäftigen, so lassen wir die Ideen und ihren Gebrauch bis zum folgenden Abschnitt liegen.

Raum und Zeit kommen den Gegenständen zu, in so fern sie von uns angeschaut werden, aber eben deshalb sind die Vorstellungen der Sinnenwelt nicht mit den Dingen an sich selbst völlig übereinstimmend, sondern wir kennen nur die *Erscheinungen* der Dinge (*Phänomena*). Wir unterscheiden von diesen die *Noumenen*, worunter der Verstand sich die *Dinge an sich* denkt, in so fern sie nicht Gegenstände der sinnlichen Anschauung sind, nicht durch unsere Sinnlichkeit angeschaut werden und also auch den Bedingungen unserer sinnlichen Anschauungen nicht unterworfen sind. Ob der Verstand von diesen Dingen an sich (Noumenen) etwas

bestimmen kann, oder nicht, können wir jetzt noch nicht untersuchen, da wir es nur mit Gegenständen der Erfahrung zu thun haben, die alle Erscheinungen sind.

Wir stoſsen nunmehr auf eine andere Frage, mit welchem Rechte legen wir den Gegenständen der Erfahrung die Merkmale von Raum und Zeit bei, da diese doch nicht in den Gegenständen, sondern in unserer Art, sie anzuschauen, gegründet sind?

Und eben so, mit welchem Rechte legen wir die Categorien und Reflexionsbegriffe, die in der Art und Weise, wie unser Verstand denkt, gegründet sind, den Gegenständen der Erfahrung als Merkmale bei?

Die Antwort auf den ersten Theil der Frage ist leicht. Soll ein Gegenstand von uns angeschaut werden; so muſs er so beschaffen seyn, daſs er auf unsere Sinnlichkeit Eindruck macht, geschieht dies aber, so *muſs* die Vorstellung desselben den Bedingungen der Sinnlichkeit gemäſs, die Form des Raums und der Zeit annehmen, weil er sonst kein Gegenstand der Anschauung für uns seyn würde. Raum und Zeit gelten also nur für die Erfahrung, aber von den Gegenständen derselben, den Erscheinungen, sind sie auch nothwendige Merkmale. Schwieriger ist der zweite Theil der Frage: mit welchem Rechte wenden wir die Ca-

tegorien und Reflexionsbegriffe auf die durch den Sinn gegebenen Anschauungen an? Daſs wir es thun, ist S. 75 gezeigt worden. Die Antwort, die gegeben werden kann, ist freilich die, weil die Categorien und Reflexionsbegriffe Bedingungen sind, unter denen Vorstellungen allein von uns gedacht werden können; aber diese Antwort scheint nicht befriedigend zu seyn. Ein Gegenstand der Erfahrung muſs angeschaut werden können, muſs irgend einmal auf die Sinnlichkeit einen Eindruck machen können, wenn Vorstellungen von ihm statt finden sollen. Ein Gegenstand, der nicht angeschaut werden *könnte*, wäre kein Gegenstand der Erkenntniſs für uns. Dies sichert uns die Anwendung von Raum und Zeit auf Gegenstände der Erfahrung. Aber so ist der Fall nicht beim *Denken* der Gegenstände der Erfahrung. Ich könnte doch eine sinnliche Vorstellung von einem Gegenstande der Erfahrung haben, wenn dieselbe auch so beschaffen wäre, daſs sie sich unter die Gesetze des Verstandes nicht bringen lieſse, und also von mir nicht gedacht werden könnte. Die Möglichkeit der Anschauung ist zur Vorstellung eines sinnlichen Gegenstandes nothwendig, aber das Denken nicht. Wie helfen wir uns aus diesem Labyrinth?

Wir unterscheiden sinnliche Wahrnehmung

von *Erkenntnifs* eines Gegenstandes. Bei der sinnlichen Wahrnehmung verbinde ich Merkmale zusammen, ohne zu bestimmen, ob diese Verbindung allgemein und nothwendig sei, ob ich zum zweiten-, dritten-, viertenmal u. s. w. dieselbe Verbindung anstellen werde, und werde anstellen können, und ob andere aufser mir auch diese Verbindung machen werden. Hätten wir nun blos sinnliche Wahrnehmungen und verknüpften unsere Vorstellungen auf eine willkührliche oder zufällige Art, so würde ein bloſses Spiel der Vorstellungen, und nie *Erkenntnifs* in uns sich finden. Die Erkenntniſs eines Gegenstandes setzt voraus, daſs die Verbindung der Merkmale einer Wahrnehmung, oder der Wahrnehmungen unter einander, nicht willkührlich und zufällig, sondern allgemein gültig und nothwendig sei; ich und alle andere müssen dieselbe Verbindung immer anstellen. Ein Beispiel soll dies deutlicher machen. Ich nehme wahr, daſs es blitzt und darauf nehme ich wahr, daſs es donnert; sage ich nun: es blitzt und es donnert, so drücke ich nur meine Wahrnehmung aus und habe keine Erkenntniſs, so bald ich aber beide mit einander nothwendig verbinde und sage: der Blitz ist die Ursach des Donners, so habe ich Erkenntniſs und sage, daſs die Verbindung zwischen Blitz und Donner

von allen so angestellt werden muſs. Eine Verknüpfung, in der ich und alle zu aller Zeit übereinstimmen, die also nicht wechselnd und willkührlich ist, (mit einem Worte: Erkenntniſs eines Gegenstandes) wird vorgestellt, als wäre sie in etwas gegründet, daſs für alle immer dasselbe und ihrer Willkühr nicht unterworfen ist, d. h. als sei das Objekt der Wahrnehmung der Grund derselben; der folgende Satz wird also richtig seyn: *Wahrnehmung objectiv* (als im Gegenstande gegründet) vorgestellt, heiſst *Erkenntniſs.*

Vielleicht macht Folgendes die Sache noch deutlicher: Zur Erkenntniſs eines Gegenstandes gehört offenbar zweierlei: Einmal, daſs ich eine Vorstellung von demselben habe, zweitens, daſs ich diese Vorstellung als auf einen Gegenstand bezogen, betrachte. Fehlt das letztere, so habe ich zwar eine Vorstellung aber keine Erkenntniſs. Soll diese Beziehung meiner Vorstellung auf einen Gegenstand aber möglich seyn, so muſs ich auſser der Vorstellung vom Gegenstande mir noch des Gegenstandes selbst bewuſst seyn, dies ist auch nur durch eine Vorstellung möglich, ich möchte die letztern die *Vorstellung des Gegenstandes* nennen, um sie von der erstern, der Vorstellung vom Gegenstande, (der objektiven Vorstellung) zu unter-

schei-

den. Alle unsere Vorstellungen von Gegenständen (objektiven Vorstellungen), sind Anschauungen und werden uns durch Empfindung gegeben; wir haben nur objektive Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen. Nun muſs aber noch die Vorstellung des Gegenstandes hinzukommen, worauf diese Anschauung bezogen wird. Diese neue Vorstellung muſs so beschaffen seyn, daſs sich die Anschauung wirklich auf sie nothwendig beziehen läſst, wir sollen uns durch sie bewuſst werden, daſs das Mannigfaltige der Anschauung auf sie als einer nothwendigen (allgemeingültigen, nicht blos subjektiven) Einheit bezogen wird. Dies kann nur dadurch geschehen, daſs wir aus der gegebenen Anschauung (denn sonst kennen wir ja vom Gegenstande nichts) eine neue Vorstellung herleiten, die das Mannigfaltige der ersten in einer nothwendigen Einheit des Bewuſstseins verknüpft; Verknüpfung geschieht durch den Verstand, der seine Funktionen nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen verrichtet, und aus der Anschauung einen Begrif bildet, der nun für uns Vorstellung des Gegenstandes ist; auf welchen wir die Anschauung zur Erkenntniſs beziehen. Uebrigens ergiebt sich ganz leicht, daſs das Objekt auf welches wir unsere Anschauung zur Erkenntniſs beziehen, Objekt der Erscheinung, nicht

Objekt an sich ist, denn es ist aus der Anschauung, die Erscheinung ist, entsprungen.

Erkenntniſs ist also nicht möglich, ohne Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen. Diese Verknüpfung setzt zweierlei voraus. Ein objektives Mannigfaltiges, welches verknüpft wird, dies wird uns durch die Sinnlichkeit gegeben, denn in der Natur des Raums und der Zeit, in denen sich jede Anschauung finden muſs, liegt es, daſs jede sinnliche Wahrnehmung Mannigfaltiges enthalte, weil Raum und Zeit bis ins unendliche theilbar sind *); ferner gehört dazu ein Verknüpfen nach allgemeinen Gesetzen. Verknüpfen **) ist eine Hand-

*) Ich kann von keinem Theile des Raums und der Zeit sagen, er sei der kleinste. Es versteht sich, daſs hier nicht von einer wirklich vorgenommenen Theilung eines Körpers im Raume die Rede sei, da wird bei aller Feinheit der Instrumente eine Grenze sich finden. Hier ist von einer Theilung die Rede, die ich in Gedanken vornehme, und die ist, wie in der Mathematik *bewiesen* wird, unendlich.

**) Man muſs die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in eine objektive Einheit zur Erkenntniſs, die durch den Verstand nach Begriffen geschieht, wohl von der Verbindung des Mannigfaltigen eben dieser Anschauung durch die Einbildungskraft unterscheiden. Die reproduktive Einbildnngskraft verbindet die mannigfaltigen Theile der Anschauung, die durch den Sinn gegeben werden, zusammen, so daſs die Anschauung ein Ganzes wird, bringt aber dadurch keine neue Vorstellung hervor, wie der Verstand thut, wenn er aus der Anschauung einen Begrif bil-

lung des Verstandes, in ihm liegen auch allgemeine und nothwendige Gesetze, nach welchen er seine Functionen der Verknüpfung verrichtet; sollen also sinnliche Wahrnehmungen zu Erkenntnissen erhoben werden, so ist dies nur möglich, wenn sie so beschaffen sind, daſs das Mannigfaltige sich nach den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Verstandes zu einer Einheit des Objekts verknüpfen läſst, und so bald diese Verknüpfung geschehen ist, werden auch die auf sie beruhenden Categorien den Wahrnehmungen als Merkmal beigelegt werden müssen. Auch unter den Reflexionsbegriffen müssen die sinnlichen Wahrnehmungen stehen, da die Möglichkeit aus ihnen ein Erfahrungsurtheil zu Stande zu bringen, nothwendig voraussetzt, daſs ich die zu verbindenden Wahrnehmungen nach den Reflexionsbegriffen unter einander vergleiche.

Nach dem, was wir im Vorhergehenden gesagt haben, wird sich nunmehr auch der genau-

det. Ein Beispiel soll dies erläutern. Der Sinn giebt mir theilweise die Zweige, Blätter, Stamm und Wurzeln des Baums, die reproductive Einbildungskraft verbindet alles dies zu einer Anschauung, macht ein Ganzes daraus. Der Verstand hingegen bildet aus dieser Anschauung den Begrif Baum und dadurch das Urtheil, diese Anschauung ist ein Baum, wodurch nur Erkenntniſs bewirkt wird.

bestimmte Begrif einer Categorie leicht verstehen lassen. Eine Categorie ist ein reiner Verstandesbegrif, der den Erscheinungen deshalb beigelegt wird, weil der Verstand sie nach allgemeinen Gesetzen verbindet, um Erkenntnifs derselben zu Stande zu bringen.

Man kann hiergegen freilich noch einwenden, dafs die Nothwendigkeit der Anwendung der Categorien auf sinnliche Wahrnehmungen auf der Voraussetzung beruhe, dafs von den letztern Erkenntnifs zu Stande gebracht werden soll, da dann eine Verknüpfuug des Mannigfaltigen der sinnlichen Wahrnehmungen nach nothwendigen Gesetzen (die also im Verstande selbst liegen müsen, weil sie nothwendig seyn sollen,) geschehen mufs, und dafs also Möglichkeit der Erkenntnifs voraus setzt, dafs das Mannigfaltige der sinnlichen Wahrnehmungen sich nach diesen Gesetzen in eine Einheit des Bewufstseins verknüpfen lafse. Wie aber, wenn man nun auf Erkenntnifs der Gegenstände Verzicht thut? wenn man sagen wollte, für mich haben die reinen Verstandesbegriffe keine Bedeutung und Anwendung, weil ich mich mit blofsen Wahrnehmungen begnüge? Wie will man die Nothwendigkeit der Erkenntnifs selbst darthun? — Hierauf dient zur Antwort:

Wir sind uns bewuſst, daſs das Bewuſstsein *Ich*, bei dem Wechsel aller unserer Zustände immer daſselbe bleibt; ja alles unser Vorstellen würde aufgehoben werden, wenn das Bewuſstsein *Ich* wechselte. Ich bitte meine Leser, hier das Bewuſstsein Ich, was alle unsere Vorstellungen und das Bewuſstsein aller unserer Zustände begleitet, nicht mit dem Bewuſstsein unserer Zustände zu verwechseln, das letztere ist freilich veränderlich, jenes aber bleibt stets dasselbe. Die Vorstellung Ich, die ich jetzt habe, muſs noch dieselbe sein, die ich vor zehn Iahren hatte, denn sonst würde ich gar nicht wissen, daſs ich vor zehn Iahren war. Diese unveränderliche Vorstellung Ich erkenne ich durch mein Selbstbewuſstsein, sie ist, wie ich aus eben der Quelle weiſs, eine nothwendige Vorstellung. Auſser diesem Bewuſstsein Ich, habe ich noch das Bewuſstsein eines Mannigfaltigen von Vorstellungen, die ich alle als *meine* Vorstellungen erkenne. Ich kann sie aber nur als *meine* Vorstellungen erkennen, insofern ich mit jeder derselben die Vorstellung *Ich* (habe die Vorstellung) verbinden kann. Ich kann aber wiederum nicht wissen daſs die Vorstellung *Ich*, die sich mit allen diesen Vorstellungen verbinden lassen muſs, eine und dieselbe ist, als wenn alle diese mannigfaltigen Vorstellungen sich in eine Einheit des Bewuſst-

seins verbinden lassen, womit ich nun die Vorstellung *Ich* verknüpfe.

In einer gegebenen Anschauung A findet sich das Mannigfaltige a, b, c, d, u. s. w. Da ich mir nun des Ganzen als *meiner* Vorstellung muſs bewuſst werden können, so muſs ich mir auch bewuſst werden können, daſs die Vorstellung *Ich* (habe die Vorstellung), die mit jedem Theile derselben, mit a, mit b, mit c, mit d u. s. w. sich verbinden läſst, eine und dieselbe ist; dies ist aber dadurch möglich, daſs die mannigfaltigen Theile sich in eine Einheit des Bewuſstseins A zusammen fassen lassen, welches von der Vorstellung *Ich* begleitet wird. Es müssen daher alle Vorstellungen, die ich habe, sich zur Einheit des Bewuſstseins vereinigen lassen. Vereinigen liegt nicht in dem Mannigfaltigen, sondern ist etwas Hervorgebrachtes und setzt den Verstand als thätiges Vermögen voraus, der dasselbe verknüpft. Der Verstand aber kann nicht anders verknüpfen, als nach den in ihm gegründeten nothwendigen Gesetzen (Formen des Denkens), so wie die Sinnlichkeit nicht anders anschauen kann, als nach der in ihr liegenden Form des Raums und der Zeit.

Die Möglichkeit der Einheit des Selbstbewuſstseins, welches nothwendig ist, setzt also auch die Möglichkeit der Verbindung des Man-

nigfaltigen unserer Vorstellungen durchs Denken als nothwendig voraus und folglich auch, daſs das Mannigfaltige unserer Vorstellungen den Formen unseres Denkens unterworfen ist. —

Der Uebergang, daſs durch die Anwendung der Formen des Denkens auf Anschauungen Erkenntniſs entspringt, ist nunmehr sehr leicht. Durch das Denken (nach nothwendigen, im Verstande gegründeten Gesetzen) wird das gegebene Mannigfaltige der Anschauung in eine nothwendige Einheit verknüpft, und auf diese Einheit wird also auch die Anschauung bezogen werden können, d. h. diese Einheit wird als Objekt der Anschauung betrachtet werden können, eine Anschauung aber auf ein Objekt beziehen, heiſst *Erkenntniſs* haben. Zur Erkenntniſs eines Gegenstandes gehören also zwei Stücke, Anschauung und Begrif; eine Anschauung ohne Begrif ist blind, der Begrif macht sie erst verständlich, so wie ein Begrif ohne Anschauung leer (ohne Gegenstand) ist, sie muſs ihn erst versinnlichen, wenn er Erkenntniſs werden soll.

Aber nun eröfnet sich eine neue Schwierigkeit. Die Vorstellungen des Raums und der Zeit finden sich an der sinnlichen Anschauung selbst, jene an der Anschauung des äuſsern, diese an der Vorstellung des innern Sinns; aber wie weiſs ich, unter welche der verschiedenen For-

men des Verstandes die gegebenen Wahrnehmungen passen, und welchen der verschiedenen reinen Verstandesbegriffe ich von ihnen als Merkmal aussagen soll? — Dazu kömmt noch, daſs, wenn ich einen Begrif einer Sache als Merkmal beilege, so müssen beide in dieser Rücksicht gleichartig seyn, der Begrif muſs eine Theilvorstellung der Sache ausmachen; wenn ich z. B. sagen soll: Cajus ist gelehrt, so muſs gelehrt eine Theilvorstellung von der Vorstellung Cajus seyn; dies scheint nun aber unmöglich, denn die Verstandesbegriffe führen als solche, wie oben gezeigt, strenge Nothwendigkeit bei sich, allen Wahrnehmungen der Erfahrung aber mangelt diese Nothwendigkeit, wie kann ich nun die Verstandesbegriffe je als eine Theilvorstellung der sinnlichen Wahrnehmungen betrachten und sie als Merkmal denselben beilegen? Wenn man aber die sinnlichen Wahrnehmungen genauer betrachtet, so findet sich, wie ich Seite 28. u. 31. dargethan habe, daſs die Form aller Anschauungen, sowohl der äuſsern als der innern die *Zeit* ist. Diese ist, so wie die Verstandesbegriffe, im Gemüth selbst gegründet, jene in der Sinnlichkeit, diese im Verstande, und also hat sie, so wie die Verstandesbegriffe, strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und da sie sich ferner an allen Anschauungen findet, so wird sie die vermit-

telnde Vorstellung zwischen beiden abgeben; mit andern Worten, ich werde die Verstandesbegriffe zuvörderst auf die Form der Zeit, und so auf die Wahrnehmungen der Sinnenwelt anwenden. Diese Anwendung wollen wir jetzt anstellen.

Einheit — Erfüllung eines Augenblicks der Zeit.

Vielheit — Hinzufügung eines Augenbliks zum andern.

Allheit — Vielheit als Einheit betrachtet, *Zahl.*

Realität — Seyn, Empfindung in der Zeit, erfüllte Zeit.

Negation — Nichtsein, Nichtempfindung in der Zeit.

Limitation — Seyn in der Zeit, durch Nichtsein eingeschränkt, Übergang von der erfüllten zur leeren Zeit.

Substanz und Accidenz — das Beharrliche und Wandelbare in der Zeit.

Causalität und Dependenz — bestimmte Zeitfolge, in so fern die Ursach stets der Wirkung vorausgehen muſs.

Gemeinschaft — bestimtes Zugleichsein.

Möglichkeit und Unmöglichkeit — Seyn zu irgend einer Zeit und Seyn zu keiner Zeit.

Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit — Seyn zu einer bestimmten Zeit, Nichtsein zu einer bestimmten Zeit.

Nothwendigkeit und Zufälligkeit — Seyn zu aller Zeit, Sein nicht zu aller Zeit.

Die Vorstellungen, die aus der Anwendung der Categorien auf die Form der Zeit entspringen, nennt Kant *Schemata.* Es scheint mir, als wenn diese Anwendung und die dadurch entsprungenen Vorstellungen den Lesern keine Schwierigkeiten machen könne, den einzigen Begriff der Substanz ausgenommen, zu dessen Erläuterung ich also noch etwas hinzufügen will. — Substanz als reine Categorie, ist ein Gegenstand, der immer als Subjekt, nie als Prädikat eines andern Subjekts gedacht werden kann. Dieser Begriff soll nun auf die Zeit angewandt werden. In der Zeit unterscheiden wir zweierlei; die Zeit selbst, und das in ihr sich befindliche, wechselnde oder zugleichseiende. Die Zeit selbst ist das, worin der Wechsel und das Zugleichsein sich findet, sie correspondirt also dem Begrif der Categorie der Substanz. Die Zeit selbst aber ist beharrlich, denn gesetzt, sie sey wechselnd, so würde eine neue Zeit erfordert, in der sie wechselte. Also ist das Schema der Substanz das Beharrliche und das Schema des Accidenz das Wechselnde.

Uebrigens ist leicht einzusehen, daſs die Schemata der Categorien von einem eingeschränktern Gebrauch als die Categorien selbst sind, denn jedes Mannigfaltige eines Gegenstandes, in so fern es gedacht wird, steht unter den Categorien, dahingegen nur das Mannigfaltige unserer sinnlichen Anschauungen, weil an demselben die Form der Zeit sich findet, unter die Schemata der Categorien paſst. Allein obgleich die Bestimmung der Zeit durch die Categorien, wodurch die Schemata entspringen, den Gebrauch einschränken, so haben doch die Schemata vor den Categorien darin den Vorzug, daſs ihre objektive Realität gesichert ist, indem sie vermittelst der Anschauungen auf Gegenstände bezogen werden und also zu Erkenntnissen dienen, da hingegen die reinen Categorien selbst zwar zum Denken eines Gegenstandes, aber nicht zur Erkennsniſs desselben, zu welchem letztern jedesmal eine Anschauung gehört, gebraucht werden können.

In der Logik bringt man die verschiedenen Arten der Urtheile unter die allgemeinen Titel, *Quantität*, *Qualität*, *Relation*, und *Modalität*, und unter diese Titel ordnet man auch die aus diesen verschiedenen Arten der Urtheile entspringenden Categorien. —

Quantität — Einheit, Vielheit, Allheit.

Qualität — Realität, Negation, Einschränkung.
Relation — Substanz und Accidenz, Ursach und Wirkung, Gemeinschaft.
Modalität — Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Vergleicht man nun die oben gemachte Anwendung der Categorien auf die Zeit, so findet man: die Categorien der Quantität gehn auf die *Zeitreihe*, die der Qualität auf den *Zeitinhalt*, die der Relation auf die *Zeitordnung*, die der Modalität auf den *Zeitinbegrif*.

Ich will über die Categorien doch noch eine Bemerkung hinzufügen, die vielleicht mehrere meiner Leser schon von selbst gemacht haben. Die Categorien der Quantität und Qualität stehen einzeln da, da hingegen bei den Categorien der Relation und Modalität sich immer zwei Begriffe einander gegen über stehen. Substanz — Accidenz, Ursach — Wirkung, Möglichkeit — Unmöglichkeit, Wirklichkeit — Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit — Zufälligkeit. Die Categorie der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung allein, scheint eine Ausnahme zu machen. Kant macht in seinen Prolegomenen S. 122 auf diesen Gegenstand aufmerksam, ohne den Grund davon hinzuzufügen. Mir scheint er folgender zu

seyn: Die einander gegenüber stehenden Begriffe bei der Relation, sind nicht einander entgegengesetzt, so daſs der eine den andern aufhöbe, wie dies der Fall bei den Categorien der Modalität ist, sondern sie sind nur einander beigeordnet (sie sind nicht *opposita*, sondern *correlata*). Nun ergiebt sich schon aus dem Begrif der Relation, daſs wenn eine Categorie der Relation entspringen soll, der Verstand zwei Dinge mit einander vergleichen und in dem einen Verhältniſs gegen das andere ein Merkmal beilegen oder absprechen muſs. Hier werden sich aber jedesmal zwei beigeordnete Begriffe ergeben müssen, denn ich kann entweder das erste mit dem zweiten, oder das zweite mit dem ersten vergleichen. Ich sage Cajus und Titus stehen im Verhältniſs von Vater und Sohn, d. h. wenn ich den Cajus mit Titus in Verhältniſs denke, so muſs ich ihm das Merkmal Vater beilegen, aber auch umgekehrt, kann ich Titus mit Cajus in Verhältniſs denken und dann muſs ich dem Titus das Merkmal Sohn beilegen. Dem Verhältniſsbegrif Substanz correspondirt auf diese Weise der Begrif Accidenz, dem Begrif Ursach der Begrif Wirkung. Machen die beiden Vorstellungen in einander gleiche Merkmale möglich, so daſs ein gleiches wechselseitiges Verhältniſs statt findet, so findet auch kein *correlatum* statt, und

dies ist der Fall bei der Categorie der Gemeinschaft.

Was nun die Categorien der Modalität betrift, so entspringen sie eigentlich aus dem Verhältnifs der Vorstellungen zu dem vorstellenden Subjekt. Allein obgleich hier auch Verhältnifsbegriffe sich finden, so kann man doch hieraus die gegenüberstehenden Categorien dieses Titels Möglichkeit und Unmöglichkeit u. s. w. nicht herleiten, weil hier das Verhältnifs nur einseitig ist, nämlich der Vorstellung nur immer ein Merkmal in Verhältnifs auf das vorstellende Subjekt beigelegt wird, und man nicht umgekehrt dem vorstellenden Subjekt ein Merkmal in Verhältnifs auf die Vorstellung beilegt. Dafs ein doppeltes wechselseitiges Verhältnifs nicht der Grund der einander gegenüberstehenden Categorien seyn kann, erhellt schon daraus, dafs sie sonst *correlata* und nicht *opposita* seyn können. Der Grund ist vielmehr der: der Verstand hat ein allgemeines Gesetz des Denkens: von zwei einander widersprechenden Merkmalen (*A* und *non A*) mufs eins nothwendig dem Gegenstande zukommen. Es ist dies der bekannte Satz des ausschliefsenden dritten (*principium exclusi tertii inter duo contradictoria*, [Cajus ist entweder weifs oder nicht weifs]), der in jedem Lehrbuch der Logik aufgestellt wird, wor-

auf ich meine Leser verweise. Da nun die Categorien der Modalität den Vorstellungen beigelegt werden, in so fern man sie im Verhältniſs auf das denkende Subjekt betrachtet, so sieht man leicht ein, daſs der Verstand durch Anwendung des oben genannten Gesetzes des ausschlieſsenden dritten, die ganze Sphäre der Dinge bei jeder Categorie bestimmt; alle Vorstellungen der Gegenstände sind entweder möglich oder nichtmöglich; wirklich oder nichtwirklich; nothwendig oder nichtnothwendig, d. h. zufällig.

Was die Anwendung der Reflexionsbegriffe auf Gegenstände der Erfahrung betrifft, so dienen sie nicht sowohl, Erkenntniſs selbst unmittelbar zu stande zu bringen, sondern sie gehen der Verknüpfung in einem objektiven Urtheile vorher, durch welches Erkenntniſs allererst möglich wird. Sie bestimmen das Verhältniſs der Vorstellungen und Wahrnehmungen unter einander, um zu bestimmen, welche Form des Urtheils auf sie paſst. Welcher Reflexionsbegrif dem Verhältnisse zweier Vorstellungen zukommt, ergiebt sich aus der angestellten Reflexion selbst. Nur ist hierbei zu merken, daſs man wohl unterscheiden müsse, ob die verglichenen Vorstellungen Begriffe oder Anschauungen sind, weil man bei den letztern auf die Formen des Raumes und der Zeit Acht haben muſs.

Begriffe sind *einerlei* und numerisch identisch, nicht von einander zu unterscheiden, sondern als ein und derselbe zu betrachten, wenn sie gleiche innere Bestimmungen haben; bei den Anschauungen muſs noch hinzukommen, daſs sie in einem und demselben Theile des Raums und zu einer und derselben Zeit sich finden. Wenn zwei Tropfen Wasser auch mit einander in allen innern Eigenschaften übereinstimmen, so werden sie doch sogleich als zwei betrachtet werden müssen, sobald sie verschiedene Theile des Raums einnehmen: so wie auch zwei Empfindungen: die innerlich vollkommen einerlei sind, als zwei betrachtet werden müssen, wenn sie in verschiedenen Zeiten sich finden. —

Die Logik lehrt, daſs in Begriffen alle Bejahungen (logische Realitäten) sich einander nicht *widerstreiten*, sondern in ein Bewuſstsein verbinden lassen, allein bei den Erscheinungen der Sinnenwelt findet sich, daſs in einem und demselben Gegenstande zwei widerstreitende Kräfte sich finden können, deren Wirkungen sich zum Theil oder ganz aufheben, so wird z. B. ein Schif vom Strom von Osten nach Westen getrieben, da es zu gleicher Zeit der Wind von Westen nach Osten treibt; es kann zu gleicher Zeit in meinem Gemüthe Vergnügen und Schmerz sich finden: dies ist z. B. der Fall, wenn

einer meiner Freunde nach einer langen, schweren Krankheit endlich stirbt, so macht es mir Vergnügen, daſs die Leiden des Mannes geendiget sind, Schmerz daſs der Tod mir einen Freund entrissen hat.

Wenn ich einen Gegenstand denke, so muſs ich freilich annehmen, daſs in ihm sich etwas findet, was ich als das *schlechthin innere* betrachten muſs, und das nun eben mit andern in Verhältniſs gebracht werden muſs, wenn *äuſsere* Beziehungen entstehen sollen; allein in den Anschauungen kann man dies Innere nicht suchen, denn sie sind ja selbst nichts anders, als Produkte der Beziehung eines Gegenstandes auf unsere Sinnlichkeit, die ganze Erscheinung besteht aus dem Verhältniſs eines Gegenstandes zu meiner Sinnlichkeit, in ihr giebt es also auch kein absolut, sondern nur ein komparativ inneres; denn das Absolutinnere, der Gegenstand, der der Grund der Erscheinung ist, ist uns völlig unbekannt.

Wenn der Verstand Begriffe bilden will, so muſs ihm zuvörderst die Materie gegeben sein, aus denen er Begriffe bilden soll, er muſs zuvor das Mannigfaltige haben, was er zur Einheit verbinden soll, bei den Begriffen geht also die Materie der Form vorher. Nicht so verhält es sich bei den Anschauungen; Raum und Zeit, die

Form derselben, ist in der Sinnlichkeit gegründet und beruhet, wie wir wissen, in unserer Art und Weise anzuschauen, es ist folglich keine Anschauung denkbar, ohne das Vermögen der Anschauungen und mit ihm also auch den Grund zu der Form der Anschauungen vorauszusetzen. In der Wahrnehmung (empirischen Anschauung) selbst wird freilich Materie und Form zugleich die Form an der Materie gegeben, ja ich kann die Materie ohne Form gar nicht wahrnehmen, allein der Möglichkeit nach, geht bei den Erscheinungen die Form der Materie voraus. —

Wir haben aber, wie oben Seite 48. u. folg. dargethan nicht bloſs Begriffe, die im Verstande gegründet sind, sondern auch Sätze, die ihren Ursprung im Verstande haben und die wir auf die Erscheinungen der Sinnenwelt anwenden; dahin gehört z. B. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung durch Ursach und Wirkung. Sätze deren Ursprung aus dem Verstande dadurch erkannt wird, daſs in ihnen strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit sich findet, die die Regeln, die aus sinnlicher Wahrnehmung entspringen, nie haben können, weil diese wohl lehren kann, was da ist, aber nicht was da sein muſs. Wir müssen daher jetzt diese Sätze aufzufinden suchen; da sie allgemein und nothwendig sind, so werden

die *Gesetze*, und da sie für die sinnlichen Wahrnehmungen gelten *Gesetze der Erfahrung* oder *Naturgesetze* genannt werden müssen.

Da diese Gesetze in dem Verstande ihren Grund haben sollen, so können sie auf nichts anderm beruhen, als auf die Art und Weise, wie er seine Functionen verrichtet; und dadurch diese Gesetze über die Erscheinungen der Sinnenwelt etwas bestimmt werden, ihnen Merkmale beigelegt werden sollen, so kann dies nicht anders als nach den Categorien geschehen. Ich werde diese Gesetze zuvörderst aufstellen und sie erläutern, und so dann über den Grund ihrer Gewifsheit sprechen.

Es scheint mir, dafs man diese Gesetze am leichtesten auffinden, und ihre Wahrheit einsehen kann, wenn man zweierlei bedenkt; einmal sie sind Regeln nach welchen der Verstand das Mannigfaltige der Anschauungen verknüpft, um fie zu Erkenntnifsen zu erheben; zweitens sie beruhen auf den Categorien. Die Categorien aber in Beziehung auf unsere Anschauungen angewandt, müssen erst durch die Anwendung auf die allgemeine Form der Zeit schematisirt werden, Seite. 89.

Man wird also durch Beantwortung folgender Fragen, diese Gesetze vollständig aufstellen können.

Nach was für ein Gesetz bestimmt der Verstand die Anschauungen, um *die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, den Zeitinbegrif* objektiv zu machen? mit andern Worten, nach was für ein Gesetz bestimmt der Verstand die Anschauungen um der *Zeitreihe, den Zeitinhalt, der Zeitordnung, den Zeitinbegrif* nach aus ihnen Erkenntnisse zu machen. —

Wir wollen jetzt jede dieser Fragen besonders beantworten. *Quantität oder Zeitreihe.*

Erste Frage! Was bestimmt der Verstand für die Anschaunden der Zeitreihe nach, damit sie Erkenntnisse werden?

In der Zeitreihe ist kein Theil der kleinste, in ihr findet sich ein Mannigfaltiges von ausser einander befindlichen Theilen, und die ganze Zeit, ist auch durch Vorstellung der Theile erst möglich, d. h. sie hat eine extensive Grösse *),

*) *Grösse (Quantum)* ist das Bewusstsein des mannigfaltigen, Gleichartigen in einer Anschauung, welches zu einer Einheit verbunden ist. So sage ich, 50 Fuss Höhe eines Gebäudes ist eine Grösse, denn es sind darin 50 gleichartige Stücke (Fuss) die ich mir als verbunden vorstelle. Zur Grösse gehören also gleichartige Theile, und eine Verbindung derselben in eine Einheit. Der Begrif der Grösse besteht aus den Begriffen der Vielheit und Einheit.

Eine Grösse heisst nun *extensiv*, wenn die Vorstellung der Theile erst die Vorstellung des Ganzen möglich macht. So ist z. B. eine Linie eine extensive Grösse, denn ich kann sie mir nicht anders vorstellen, als dass ich sie ziehe,

dies nun auf die Erscheinungen in der Zeit übergetragen, giebt das Gesetz. *Alle Erscheinungen sind extensive Gröſsen.*

Auf dies Gesetz beruht auch der Satz, daſs man von keiner vorgenommenen Theilung der Erscheinung sagen kann, sie sei die letzte, denn da jeder auch noch so kleine Theil eine Anschauung bleibt, so ist er immer eine extensive Gröſse, und läſst auch Theilung zu. Eben dies ist aber auch ein sicherer Beweiſs, daſs dieses Gesetz nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt, denn bei aller Vollkommenheit der Instrumente kommen wir mit der physischen Theilung bald zu Ende, gestehen aber doch immerzu, daſs die Theilung an sich noch fortgesetzt werden könnte, wenn wir nur feinere Instrumente hätten.

Qualität oder Zeitinhalt.

Zweite Frage: Was bestimmt der Verstand für die Anschauungen dem Zeitinhalte nach, damit sie Erkenntnisse werden?

Die Zeit wird erfüllt durch Empfindung, d. h. wenn ich die Zeit wahrnehmen soll, so muſs ich eine sinnliche Wahrnehmung (empirische Anschauung) haben, die mir durch Empfindung gegeben wird. Diese Empfindung selbst aber ist

d. h., daſs ich von einem Punkte an ihre Theile nach und nach erzeuge, und so die Vorstellung des Ganzen erhalte.

keine objektive Vorstellung, ich unterscheide sie als Grund der Wahrnehmung von der Wahrnehmung selbst; ihr kann auch nicht, wie der durch sie gegebenen Wahrnehmung die Form der letztern, die Zeit zu kommen. Sie erfüllt daher nur einen Augenblick, hat keine extensive Gröſse. Da ihr aber als erfüllter Zeit doch die leere Zeit gegenüber steht, und also sich von ihr bis zur leeren Zeit eine allmählige Abnahme, oder von der leeren Zeit bis zu ihr ein allmähliger Wachsthum vorstellen läſst, so hat sie eine *intensive**) Gröſse. Soll dies nun Regel der Erkenntniſs werden, so müssen wir es auf die Erscheinungen übertragen. Der Empfindung correspondirt in der Erscheinung, das Reale, wodurch die Empfindung hervorgebracht wird, dadurch entspringt also das Gesetz:

In allen Erscheinungen hat das Reale (was ein Gegenstand der Fmpfindung ist) eine *intensive* Gröſse, d. h. einen *Grad.*

So gering daher auch der Grad irgend ei-

*) Eine Gröſse heiſst *intensiv,* wenn sie nicht durch die Vorstellung ihrer Theile erst möglich wird, sondern wenn sie nur als Einheit wahrgenommen, die Vielheit in ihr also nur dadurch erkannt werden kann, daſs ein Zu und Abnehmen bei ihr statt findet. Z. B. die grüne Farbe hat eine intensive Gröſse, sie wird als Einheit wahrgenommen und die Vielheit in ihr wird nur dadurch erkannt, daſs sie stär- oder schwächer werden kann, d. h. daſs sie *einen Grad* hat.

ner Realität in der Wahrnehmung seyn mag, so behaupten wir doch, daſs noch ein geringerer möglich ist. — Bei einem auch noch so schwachen Ton, gestehen wir noch einen geringern Grad zu, und wenn wir ihn auch dann nicht mehr hören würden, so hindert dies doch nicht, ihn anzunehmen. Ein deutlicher Beweiſs, daſs das Gesetz nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt.

Dritte Frage: Was bestimmt der Verstand für die Anschauungen der Zeitordnung nach, damit diese Erkenntnisse werden?

Die Gesetze der Erkenntnisse sinnlicher Gegenstände, der Quantität und Qualität nach, betreffen nur die einzelnen Anschauungen an sich und bilden aus ihnen einen Gegenstand der Erscheinung *(objektum phaenomenon)*, bei der Relation hingegen werden, mehrere Anschauungen im Verhältniſs gegen einander betrachtet. Nun kommen alle unsere sinnlichen Wahrnehmungen in der Zeit zufälliger weise zu einander; wenn daher Erkenntniſs der sinnlichen Gegenstände oder Erfahrung *) statt finden soll, so

*) Man braucht den Ausdruk Erfahrung in verschiedener Bedeutung. Einmal versteht man darunter sinnliche Wahrnehmungen, in sofern sie auf Empfindung beruhen. Man setzt also der Erfahrung in diesem Verstande, die Vorstellungen, die im Gemüth selbst gegründet sind, (die Vorstellungen *a priori*) entgegen. So sagt man z. B. Raum

muſs diese Verbindung als objektiv betrachtet werden, d. h. sie muſs nicht zufällig sondern nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen geschehen.

Wenn ich wahrnehme, daſs die Sonne scheint, und das ein Stein warm wird, so ist dies noch keine Erfahrung, die Verbindung zwischen beiden Wahrnehmungen ist bloſs zufällig; wie z. B. die beiden Wahrnehmungen der Stock steht im Winkel, also regnet [es blos zufällig verbunden sind; sage ich aber die] Sonne ist die Ursach der Wärme des Steins so ist Erfahrung vorhanden, denn beide sind nothwendig verbunden, d. h. wenn das Scheinen der Sonne gesetzt wird, so folgt man einer nothwendigen Regel (Gesetz) das Warm werden des Steins.

und Zeit haben ihren Ursprung nicht aus der Erfahrung d h. sie werden uns nicht durch Empfindung gegeben. Nimmt man den Ausdruck Erfahrung in diesem Sinne, so kann man sie auch den Thieren nicht absprechen. Zweitens versteht man unter Erfahrung die Erkenntniſs sinnlicher Gegenstände. Zur Erkenntniſs aber gehört die Beziehung meiner Vorstellung auf einen Gegenstand, wodurch also meine Vorstellung für allgemeingültig (objektiv nicht blos für subjektivgültig) erklärt wird. Hier steht also Erfahrung als sinnliche Erkenntniſs der bloſsen sinnlichen Wahrnehmung entgegen. — Zur Erkenntniſs gehört wie oben Seite 82. gezeigt worden, Verstand; spricht man, diesen nun den Thieren ab, so kann man ihnen auch keine Erfahrung in der zweiten Bedeutung zu gestehen.

Das Gesetz für die sinnlichen Erkenntnisse der Zeitordnung (Relation) nach, heiſst; *Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung des Wahrnehmungen möglich.*

Besondere Gesetze der Zeitordnung nach. Die Zeit ist die Form der Verknüpfung unserer Wahrnehmungen. Wir unterscheiden in denselben nun dreierlei: die Zeit selbst, das Aufeinanderfolgen, und das Zugleichsein in derselben. Die Zeit selbst ist beharrlich, sie wechselt nicht, obgleich aller Wechsel und zugleich sein in ihr sich findet; denn gesetzt sie wechselte selbst, so würde eine neue Zeit vorausgesetzt werden müssen, in der der Wechsel sich fände. Es giebt also dreierlei Bestimmungen der Zeitordnung: die Beharrlichkeit, das Aufeinanderfolgen und das Zugleichsein, und da das was von der Form der Anschauungen gilt, auch von den Anschauungen selbst gelten muſs, weil wir die Zeit nicht an sich, sondern nur an den Anschauungen wahrnehmen können,so werden wir auch diese obengenannten Merkmale der Zeit, Beharlichkeit, Folge und Zugleichsein den Anschauungen beilegen müssen. Damit aber das Verhältniſs der Wahrnehmungen und ihre Verknüpfung in der Zeit nach den drei Merkmalen Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein, objektiv betrachtet werden,

damit sie Erkenntniſs, und weil es hier Verknüpfung von Wahrnehmungen betrift Erfahrung werde; so müssen wir diese drei Merkmale durch eine nothwendige Regel den Erscheinungen, als Objekten der Anschauung, beilegen; denn wie oben gezeigt worden ist, Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfungdes Wahrnehmungen möglich.

Wir wollen also jetzt diese Gesetze wodurch die Verknüpfung der Wahrnehmungen nothwendig wird oder Erfahrung zu Stande kömmt, nach den drei Merkmalen Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein aufsuchen.

1. *Beharrlichkeit.*

Die Beharrlichkeit ist ein Merkmal an sich; ohne Beharrlichkeit würde gar kein Zugleichsein keine Folge, die wir doch wircklich unterscheiden, unterschieden werden können, ſondern es würde alles Folge seyn Die Zeit selbst als Subjekt wechselt nicht, obgleich aller Wechsel in ihr geschieht. Das Beharrliche aber, welches ein Merkmal der Zeit ist, müssen wir den Wahrnehmungen beilegen, denn die Zeit und ihre Merkmale können nicht an sich selbst, weil sie bloſs die Form der Wahrnehmungen ist, ſondern nur an den Wahrnehmungen, woran sie sich findet, wahrgenommen werden; und damit dies Merkmal der Beharrlichkeit, nicht subjek-

tiv, sondern objektiv vorgestellt werde, müssen wir es den Objekten der Anschauung, den Erscheinungen, beilegen. In allen Erscheinungen muſs also etwas Beharrliches sich finden, wodurch erst der Wechsel an denselben erkannt werden kann. Dieses Beharrliche nennen wir Substanz, man kann also diesen Satz auch so ausdrücken: *In allen Erscheinungen beharret die Substanz.* Das Beharrliche ist nun dasjenige, woran der Wechsel sich findet, es ist das Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, und das Wandelbare ist nichts als die Bestimmung seines Daseins, so wie die Zeit selbst dasjenige ist, worin und wodurch der Wechsel wahrgenommen wird.

Alles was wir an den Erscheinungen wahrnehmen, nehmen wir in der Zeit wahr, es ist also wechselnd, das Beharrliche kann von uns nicht wahrgenommen werden, wir erkennen also von den Erscheinungen nicht die Substanz sondern blos die Accidenzen, aber wir sind demungeachtet genöthigt, den Erscheinungen Substanz beizulegen, weil ohne dies kein objektiver Wechsel und Zugleichsein (keine Erkenntniſs von Wechsel und Zugleichsein) möglich wäre. Da die Substanz beharrlich ist, im Dasein also nicht wechselt, so kann ihr Quantum auch weder vermehrt noch vermindert wer-

den, nud die Veränderungen (Wechsel) die wir an den Erscheinungen wahrnehmen, betrift nicht die Substanz derselben, sondern nur die Art und Weise wie diese existirt, d. h. sie gehören zu den Bestimmungen derselben.

Bei ganz geringer Aufmerksamkeit sieht man schon ein, dafs der Satz: *Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz* und *das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert*, nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entsprungen seyn kann, weil wir das Beharrliche nicht wahrnehmen können. — Aber, auf der andern Seite gebrauchen wir doch diesen Satz als Grundsatz der Erfahrung, und legen ihn der Physik, als Wissenschaft der Erklärung der Erscheinungen in der Natur, zum Grunde.

Bei genauere Untersuchung stöfst man doch noch auf eine Schwierigkeit. Um einem Begriff seine Realität zu sichern, mufs man ihn in der Anschauung darlegen, denn dadurch wissen wir allein, dafs ihm ein Gegenstand correspondirt. Nun zwingt uns freilich die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnifs den empirischen Wahrnehmungen ein Beharrliches als Substratum unterzulegen, allein da wir immer nur Prädikate der Dinge erkennen, so scheint es als wenn wir diesem Begriffe der Substanz nicht durch

eine Anschauung seine Realität sichern könnten Allein unter den Prädikaten der empirischen Anschauung im Raume findet sich ein Beharrliches, nämlich das der Undurchdringlichkeit, welches wir aller Materie (d. h. demjenigen was den Raum erfüllt) beilegen; doch ist die Erkenntnifs dieses Merkmals nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entsprungen, denn die kann kein allgemeines und nothwendiges Merkmal geben.

2. *Folge.*

Bei unsern Wahrnehmungen, die in der Zeit sind, unterscheiden wir zweierlei: Folge und Zugleichsein. Eigentlich sind alle unsere Wahrnehmungen fucceffive (auf einander folgend), weil die Theile der Zeit, welche als Form allen unsern Wahrnehmungen zukömmt, alle auf einander folgen. Es entsteht also zuvörderst die Frage, worauf gründet sich der Unterschied zwischen aufeinander folgenden und zugleichseienden Wahrnehmungen, da sie doch alle aufeinanderfolgend von uns aufgefast (apprehendirt) werden? — Ich sehe ein Schiff den Strom hinabtreiben, hier folgt auf die Wahrnemung des Schiffs oberhalb dem Laufe des Flusses, die Wahrnehmung desselben unterhalb dem Laufe des Flusses, und ich kann diese Ordnung nicht willkührlich umändern, und das Schiff erst un-

terhalb und dann oberhalb wahrnehmen. — Ich betrachte einen Baum und steige von der Wahrnehmung seines Gipfels bis zur Wahrnehmung seiner Wurzel herab, so daſs Gipfel, Stamm und Wurzel auf einander folgen, ich kann aber auch eben so gut diese Ordnung der Wahrnehmung umkehren und von der Wurzel bis zum Gipfel aufsteigen. Im ersten Fall bei den Wahrnehmungen des Schifs ist die Ordnung bestimmt, im zweiten Fall beim Baume willkührlich. Die ersten Wahrnehmungen ſind also aufeinander folgend, die zweiten zugleich. Dieses Aufeinanderfolgen und dieses Zugleichsein der Wahrnehmungen, muſs, wenn es Erkenntniſs werden soll, als in den Erscheinungen (in den Objekten der Anschauungen) gegründet, vorgestellt werden; dies ist nur möglich, in sofern beides einem Gesetze unterworfen ist; und diese Gesetze wollen wir jetzt aufstellen, wir machen mit dem der Folge den Anfang.

Sollen Erscheinungen aufeinander folgen, so können dies nicht Substanzen, (denn diese sind beharrlich) sondern es müssen Accidenzen seyn. Ich nehme wahr, daſs Erscheinungen auf einander folgen, heiſst also, ich nehme wahr, daſs ein Zustand der Dinge ist, der vorher nicht war. Soll nun dieses Folgen objektiv seyn, welches zur Erkenntniſs (Erfahrung) nothwendig er-

forderlich ist, so muſs die Ordnung bestimmt und nicht willkührlich seyn. Dies Folgen aber ist in der Zeit als Erinnerung unserer Wahrnehmungen gegründet, und die bestimmte Ordnung in der Zeit hängt davon ab, daſs der vorhergehende Augenblick den nächstfolgenden bestimmt, und nicht umgekehrt von dem nächstfolgenden bestimmt wird. Soll nun diese Folge objektiv werden, damit Erfahrung möglich werde, ſo muſs der vorhergehende Zustand der Erscheinung den nächstfolgenden bestimmen. Der Zustand der Erscheinung aber, der einen andern als nothwendig ſolgend bestimmt, wird die Ursach des letztern, so wie der letzte die Wirkung des erstern genannt. Hieraus ergiebt sich also das Gesetz.

Alle Veränderungen und Erscheinungen geschehen nach dem Gesetz der Ursach und Wirkung.

Ohne welches das Folgen der Wahrnehmungen nicht objektiv wird, d. h. keine Erfahrung davon möglich ist.

Hierbei ist nun nur noch zu bemerken, daſs man darthun muſs, daſs einer jeden Veränderung der Erscheinung ein anderer Zustand vorausgehen muſs; dies ist aber leicht zu zeigen, denn, Veränderung ist das Entstehen eines Zustandes, der vorher nicht war, da die Zeit

nun unendlich ist, so geht der Wahrnehmung dieses entstandenen Zustandes eine Zeit vorher. Soll ich wahrnehmen, dafs der Zustand entstanden ist, so mufs ich die Zeit wo er nicht war, mit der wo er ist vergleichen. Die leere Zeit aber ist kein Gegenstand möglicher Wahrnehmung, also mufs sie erfüllt seyn, es geht also jedem entstandenen Zustand ein anderer von ihm verschiedener Zustand vorher; und diese beide müssen nun, wenn die Folge derselben objektiv seyn soll, durch das oben genannte Gesetz verknüpft werden.

3. *Zugleichsein.*

Die Dinge die zugleich sind, existiren in einer und derselben Zeit. Da die Zeit an sich selbst nicht, wahrgenommen werden kann, so entsteht die Frage: woran erkennt man, dafs Dinge zugleich sind? Ihre Wahrnehmungen müssen jederzeit auf einanderfolgen, und wenn man die eine Wahrnehmung hat, kann man die andere nicht haben; allein wenn man die Ordnung der Wahrnehmungen willkührlich ändern kann, so müssen die Dinge zugleich seyn; dann aufser dem Zugleichseyn (zu einer Zeit seyn) giebt es nur noch das Aufeniandèrfolgen (zu verschiedenen Zeiten seyn), folgen aber die Dinge aufeinander, so kann man die Ordnung der Wahrnehmungen nicht willkührlich ändern, denn die vorhergehende

hende (vergangene) Zeit kann man nicht zur folgenden machen, weil die vergangene Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung mehr ist. Das Zugleichsein kann aber nur bei Gegenständen des äufsern Sinnes sich finden, denn die Wahrnehmungen des innern Sinnes die bloſs in der Form der Zeit sind, können kein Zugleichseien des Mannigfaltigen enthalten, weil die Theile der Zeit nicht neben, sondern nur aufeinander folgend sind.

Soll aber das Zugleichsein der Wahrnehmungen im Raume Erfahrungserkenntniſs werden, so muſs in den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmungen (den Erscheinungen) dies Zugleichsein gegründet seyn. Ein Gegenstand bestimmt die Folge des andern, wenn er dieUrsache desselben ist (siehe das vorhergehende Gesetz der Causalität); da nun beim Zugleichsein, die Gegenstände sich wechselseitig ihre Folge bestimmen, so muſs die eine Erscheinung als Ursache von der andern, und umgekehrt wiederum als Wirkung derselben betrachtet werden; d. h. sie müssen in Wechselwirkung, in Gemeinschaft stehen. Das was in jedem Gegenstande Wirkung ist, kann nicht die Substanz selbst seyn, denn die entsteht und vergeht nicht, (sie ist beharrlich), sondern es kann bloſs eine Bestimmung derselben, Accidenz, seyn. Die Ur-

sachen dieser wechselseitigen Wirkungen sind offenbar in den Substanzen selbst gegründet, denn sie sind Prädikate, die sich auf die Substanz als Subjekt beziehen. Damit daher das Zugleichsein der Wahrnehmungen objektivgültig, d. h. Erkenntniſs werde, muſs folgendes Gesetz gelten: *Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden, stehen in durchgängiger Wechselwirkung.*

Anmerkung zu den Gesetzen der Relation oder der Zeitordnung nach.

Alle diese drei genannten Gesetze der Substantialität, Causalität und der Wechselwirkung, (Commerciums) sind die nothwendigen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt, und bestimmen das Daſeyn der Dinge insofern wir Erkenntnisse von ihnen haben sollen. Versteht man nun unter *Natur* den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach Gesetzen (nothwendigen Regeln), so sieht man leicht ein, daſs diese drei oben aufgestellten Gesetze Naturgesetze sind, weil sie den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach bestimmen. Sie sind aber die obersten Gesetze, weil ohne sie gar keine Erfahrung überhaupt möglich ist; alle die andern besondern Naturgesetze, die wir aus der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiren, daſs z. B. elastische Körper unter demselben Winkel

abprallen, unter dem sie auffallen, setzen die Möglichkeit einer Erfahrung schon voraus. —

Beträfen unsere Erfahrungserkenntnisse die Dinge an sich, so wäre nicht einzusehen, mit welchem Rechte der Verstand vor aller Erfahrung die Gesetze des Daseins dieser Dinge an sich, die doch von ihm ganz unabhängig sind, bestimmen könnte; allein nach unserer Theorie ist diese Schwierigkeit leicht gehoben, da wir die Dinge nur erkennen, wie wir sie in den Formen der Sinnlichkeit anschauen und in den Formen des Verstandes denken; es wird sich also allerdings über die Wahrnehmungen selbst *a priori* etwas festſetzen lassen, weil sie Merkmale (die Formen des Denkens und Anschauens) an sich tragen müssen, die im Gemüth selbst *gegründet sind.*

Modalität oder Zeitinbegrif.

Vierte Frage: Was bestimmt der Verstand für die Anschauungen dem Zeitinbegrif nach, damit sie Erkenntnisse werden?

Wenn wir Gesetze für die Modalität eines Gegenstandes angeben wollen, so betrift dies keine Bestimmung, die wir ihm selbst beilegen, sondern bloſs die Bestimmung des Verhältnisses desselben zum Erkenntniſsvermögen. Es wird keine Bestimmung des Gegenstandes selbst verändert, wenn wir ihn uns als möglich oder als

wircklich oder als nothwendig vorstellen, sondenn er bekömmt in jedem einzelnen Falle blos ein anderes Verhältniſs zum Erkenntniſsvermögen. Denn gesetzt z. B. eine mögliche Rose hätte andere Bestimmungen als eine wirkliche, so würde wenn ich erst die Rose als möglich gesetzt hätte, und sie nun als wirklich setzte, nicht die vorige mögliche, sondern eine andere Rose wirklich seyn. Wenn die Vorstellung des Gegenstandes schon ganz vollständig ist, kann ich noch fragen, ob der Gegenstand möglich, oder wirklich, oder nothwendig ist; und wenn dies bestimmt wird, so erhält dadurch die Vorstellung des Gegenstandes kein Merkmal mehr, sondern es wird bloſs dadurch ausgemacht, durch welches von unsern Erkenntniſsvermögen die Vorstellung gegeben wird. — Wir werden also hier keine Bestimmungen der Wahrnehmungen durch die Merkmale der Modalität, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit selbst erhalten, sondern nur diese Verhältniſsmerkmale ſelbst für die Erfahrung näher bestimmen. —

Möglichkeit.

Ein Gegenstand der Erfahrung ist *möglich*, wenn man ihm ein Seyn zu irgend einer Zeit, also in einem unbestimmten Zeittheile anweiſst.

Man muſs *logische* und *reale* Möglichkeit wohl unterscheiden. Die Erstere, die man auch

Denkbarkeit nennen könnte, wird einer Vorstellung beigelegt, in ſofern sie mit den Gesetzen des Denkens übereinstimmt, denselben nicht widerspricht. Reale Möglichkeit ist Übereinstimmung mit den Gesetzen des Seyns. So ist z. B. ein Viereck, mit vier gleichen Seiten ein logisch möglicher Begriff, denn die Merkmale Viereck und vier gleiche Seiten lassen sich zusammen in eine Einheit des Begrifs verbinden. Ein viereckigter Zirkel ist logisch unmöglich, denn die Merkmale viereckigt und Zirkel lassen sich nicht in ein Bewuſstsein vereinigen, weil der eine eine Negation des andern enthält. —

Da nun zu einer jeden Erkenntniſs ein Begrif gehört, wie wir dies oben gezeigt haben, ſo kann für uns kein Gegenstand real möglich seyn, der logisch unmöglich d. h. der nicht denkbar ist, die logische Möglichkeit ist also für uns die nothwendige Bedingung der realen. Denn bei der Frage nach der realen Möglichkeit soll bestimmt werden, ob unsere Vorstellung auch einen correſpondirenden Gegenstand habe, ist aber die Vorstellung an sich selbst nicht möglich, so sieht man leicht ein, daſs die ganze Frage über die reale Möglichkeit wegfällt. Aber die Denkbarkeit (logische Möglichkeit) reicht allein noch nicht hin um die reale Möglichkeit zu sichern, denn wenn gleich der Begrif eines Ge-

genstandes möglich ist, so ist er selbst deshalb noch nicht möglich; die Gesetze des Denkens erschöpfen nicht auch zugleich die Gesetze des Seyns.— Die Gesetze des Seyns sind aber von doppelter Art, entweder betreffen sie die Dinge an sich, oder unsere Erscheinungen, die wir von ihnen haben. — Die reale Möglichkeit zerfällt ferner in zwei Theile, in die innere und äufsere. Zur innern Möglichkeit gehört, dafs die Eigenschaften die dem Gegenstande beigelegt werden wirklich zusammen existiren können (das blofse zusammengedacht werden können, ist nicht hinreichend); zur äufsern Möglichkeit hingegen, dafs die Existenz des Gegenstandes nicht der Existenz der wirklich vorhandenen Dinge widerstreite. Da die Dinge an sich und also auch die Gesetze ihres Seins uns völlig unbekannt sind, so können wir auch nichts über die reale Möglichkeit derselben, weder über die innere, noch über die äufsere bestimmen. Der Begrif des allerrealsten Wesens (des Wesens, das alle Realitäten in sich vereinigt) ist zwar logisch möglich, gedenkbar, ob es aber real möglich sey, wissen wir nicht, denn wir können weder ausmachen, ob alle Realitäten nebeneinander bestehen können und die eine die andere nicht ausschliefst, noch können wir erkennen, ob unter den Dingen an sich sich nicht eins finden sollte, deffen Existenz

die Existenz des aller realsten Wesens unmöglich macht. Wir können daher, wenn wir von realer Möglichkeit sprechen wollen, nur von der Möglichkeit eines Gegenstandes der Sinnenwelt als Erscheinung reden. Daſs bei der realen Möglichkeit einer Erscheinung die logische Möglichkeit (Denkbarkeit) nothwendig vorausgesetzt werden muſs, ist schon oben erinnert worden. Bei der realen Möglichkeit der Erscheinungen sind also noch zwei Fragen zu beantworten übrig: Ist die Erscheinung real innerlich und äuſserlich möglich d. h. können die Merkmale die ihr beigelegt werden, wirklich in einem Gegenstande vereinigt existiren und ſodann schlieſst die Reihe der existirenden Erscheinungen die gedachte Erscheinung nicht aus? Beide Stücke sind zur realen Möglichkeit nothwendig erforderlich und keins derselben kann aufgegeben werden. Nun sieht man aber auch leicht ein, wie schwer die Untersuchung über reale Möglichkeit ist, vorzüglich was die zweite Frage nach der äuſsern Möglichkeit betrift, weil dazu die ganze unendliche Reihe der existirenden Erscheinungen gehört. Es bleiben uns daher nur zwei Kennzeichen der realen Möglichkeit als Erscheinung übrig:

1. Wenn der Gegenstand *wirklich* ist, d. h. wenn er uns durch eine wirkliche Anschauung gegeben wird, denn sodann wissen wir, daſs die ihm

beigelegten Eigenschaften in einem Gegenstande beisammen existiren können und auch daſs das Dasein derselben nicht den andern vorhandenen Erscheinungen widerspricht.

2. Wenn seine Vorstellung zu den nothwendigen Bedingungen unserer Erfahrung überhaupt gehört, z. B. die Vorstellungen Raum, Zeit, Ursach u. s. w.; denn da beruht auf der realen Möglichkeit der Vorstellung die Möglichkeit der Erfahrung selbst.

Realunmöglich ist also eine Vorstellung eines Gegenstandes der Sinnenwelt.

1. wenn sie einer wirklichen Erfahrung widerspricht, Cajus kann kein Neger seyn, weil er kupferfarben ist.
2. wenn sie den Bedingungen der Erfahrung überhaupt widerstreitet; z. B. ein Thier, was nicht im Raume ist, eine Veränderung ohne Ursach in der Sinnenwelt.

Übrigens werden meine Leser leicht einsehen, daſs ein Gegenstand als Gegenstand der Erfahrung unmöglich seyn kann, der doch als Ding an sich real möglich ist; aber darüber läſst sich nichts sagen, weil wir die Dinge an sich nicht kennen. Kann ein Gegenstand nur als Erscheinung gedacht werden, z. B. ein Dreieck, so wird wenn es als Erscheinung real unmöglich ist, auch überhaupt real unmöglich seyn; z. B. ein Dreieck mit zwei rechten Winkeln.

Was die Wirklichkeit eines Gegenstandes betrift, so können wir nur ein Kennzeichen derselben für Gegenstände der Erfahrung angeben; denn ob wir gleich das Dasein der Dinge an sich als die innern objektiven Gründe der Erscheinungen nach Verstandesgesetzen zu gestehen müssen, so können wir doch von diesen Dingen nichts positives aussagen, wir wissen wohl dafs etwas existire, aber nicht was existirt. Ein Gegenstand der Erfahrung ist wirklich:

1. wenn wir von ihm eine empirische d. h. eine solche Anschauung haben, die auf Empfindung gegründet ist. So weifs ich, dafs der Mond existirt, weil ich vermittelst meines Auges Empfindung von ihm erhalte, die der Grund einer Wahrnehmung desselben wird.
2. wenn er mit einer empirischen Anschauung nach einem nothwendigen Gesetze der Erfahrung zusammenhängt.

Das Dasein der Gegenstände der Erfahrung wird also durch Empfindung erkannt, Empfindung ist das was die Zeit erfüllt, Wirklichkeit ist also das Seyn zu einer bestimmten Zeit.

Die Nothwendigkeit eines Gegenstandes schliefst die Wirklichkeit (Existenz) in sich. Da wir aber die Existenz bestimmter Gegenstände überhaupt nicht erkennen können, sondern dies

bloſs im Felde der Erscheinungen angeht, so werden wir auch nur von der Nothwendigkeit der Erfahrungsgegenstände etwas festsetzen können. Nun ist aber die Existenz eines Gegenstandes der Erfahrung nicht schlechthin a priori, sondern nur durch sinnliche Wahrnehmung zu erkennen. Die sinnliche Wahrnehmung ist also für uns die Bedingung der Existenz eines Gegenstandes. Es kann aber die sinnliche Wahrnehmung zwar die Existenz aber nicht die nothwendige Existenz darthun; alles was nothwendig seyn soll, muſs sich a priori nach einer Regel erkennen lassen. Hieraus ergiebt sich nun folgendes:

Die Nothwendigkeit eines Gegenstandes der Erfahrung ist nicht unbedingt, sondern bedingt, sie hängt von der Erkenntniſs eines Gegenstandes der Erfahrung, d. h. von einer sinnlichen Wahrnehmung ab.

Die Existenz des Gegenstandes der Erfahrung, welche ich als nothwendig erkennen soll, muſs mir nicht durch die sinnliche Wahrnehmung allein gegeben werden, denn diese giebt keine Nothwendigkeit, sondern ich muſs das Dasein derselben durch eine Regel erkennen, wodurch sie mit einer andern sinnlichen Wahrnehmung als nothwendig verbunden wird. Zur Erkenntniſs der Nothwendigkeit, eines Gegenstan-

des der Erfahrung wird also erfordert, dafs wir eine sinnliche Wahrnehmung haben, mit der wir nach einer Regel die nothwendige Existenz dieses Gegenstandes verbinden. Die erfte sinnliche Wahrnehmung ist alsdann die Bedingung der Existenz des Gegenstandes. Nun ist das Gesetz der Causalität das einzige was uns mit der Ursach eine bestimmte Erscheinung als Wirkung verbinden läfst. Daher werden wir einem Gegenstande der Erfahrung nur in sofern eine nothwendige Existenz beilegen können, als wir eine sinnliche Wahrnehmung von einem Gegenstande haben, auf den er als Wirkung nothwendig folgen mufs. Sobald wir das Abschiefsen einer Kanone sehen, wissen wir, dafs ein Knall gehört werden mufs.

Die Nothwendigkeit eines Gegenstandes der Erfarhung wird also durch die Vernunft, erkannt, indem diese durch die Unterordnung einer empirischen Anschauung unter das Gesetz der Causalität, die nothwendige Existenz dieses Gegenstandes schliefst. —

Da wie aus dem Obigen genugsam erhellt, die Nothwendigkeit eines Erfahrungsgegenstandes nur bedingt ist, so erhellt dafs das Schema der Categorie Nothwendigkeit (Seyn zu aller Zeit), nicht das Seyn durch die ganze unendliche Zeit (Beharrlichkeit) andeuten soll, sondern dafs man

dadurch bloſs sagen will, wenn man eine Erscheinung setzt, so muſs man die andere als darauf folgend setzen, und diese Verbindung findet zu aller Zeit (jederzeit) statt.

Die Beweise für alle Gesetze des Verstandes für die sinnlichen Wahrnehmungen beruhen darauf, daſs ohne sie keine Erfahrungserkenntniſs möglich ist; und die Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſs beruht darauf, daſs nur durch sie das Mannigfaltige der Anschauung in eine Einheit des Bewuſstseins verbunden werden kann, welches das reine Selbstbewuſstsein Ich, das uns als Thatsache gegeben ist, fordert. Diese Gesetze des Verstandes sind Naturgesetze, denn durch sie werden die sinnlichen Wahrnehmungen erst zur Natur verbunden; aber ob sie gleich im Gebiete der Erfahrung unwidersprechlich gelten, so haben sie doch über dieselbe hinaus keine Gültigkeit, weil für uns kein anderes objektives Mannigfaltiges vorhanden ist, das durch sie zur Einheit der Erkenntniſs verbunden werden kann.

Resultat unserer Untersuchung über unsere Erfahrungserkenntnisse.

Wir erkennen die Gegenstände der Erfahrung nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie unter den Bedingungen unse-

rer Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von uns angeschaut, und unter den Bedingungen unseres Verstandes (den Categorien) von uns gedacht werden. So können wir freilich Gesetze fest stellen, denen die Gegenstände der Erfahrung unterworfen seyn müſsen, und die auf der Art und Weise wie wir denken und anschauen, gegründet sind; aber der Gebrauch dieser allgemeinen Sätze muſs auch bloſs auf Gegenstände der Erfahrung (auf Erscheinungen in Raum und Zeit) eingeschränkt werden.

Über Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände.

Alle Erkenntniſs der Gegenstände der Erfahrung beruhet auf Wahrnehmungen durch unsere Sinnlichkeit; wir können sie *sinnliche Gegenstände* nennen. Ihnen entgegengesetzt sind die *auſsersinnlichen* oder *übersinnlichen Gegenstände*, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, wohin z. B. die Gottheit gehört. Die Frage, was kann ich von Gegenstäuden der Erfahrung wissen, ist im Vorhergehenden beantwortet worden, es bleibt also bloſs noch übrig, zu bestimmen, was man von übersinnlichen Gegenständen wissen könne, um den ersten Haupttheil unserer Untersuchungen, was kann ich überhaupt wissen? vollständig abgehandelt zu haben.

Die Frage, in wie fern sind Gegenstände der Erfahrung für mich erkennbar? ist freilich für den Philosophen sehr interessant, allein sie führt doch bei weitem das allgemeine Interesse nicht bei sich, was mit der Frage von der Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände verbunden ist. Die Vorstellungen von der Gottheit, die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die Streitigkeiten über Freiheit des Willens, haben

ein Interesse für jedermann, und jeder nur etwas gebildete Mensch hegt über diese übersinnlichen Gegenstände seine Meinung, wenn er an Beantwortung der Frage: in wie fern sind Gegenstände der Erfahrung erkennbar? vielleicht nicht einmal denkt. Selbst bei den rohesten Nationen finden wir Meinungen über Gottheit, Leben nach dem Tode, practische Vorschriften zur Bestimmung des Willens. Ia ich würde mit meinen Lesern die Beantwortung der ersten Frage gar nicht so streng gesucht haben, wenn ich mir nicht dabei zugleich eine Menge Stoff zur Beantwortung der letztern verschaft hätte. Sollen wir Erkenntniſs von übersinnlichen Gegenständen erlangen können, so muſs eins unserer Erkenntniſsvermögen uns dieselbe verschaffen. Wir wollen also unsere Erkenntniſsvermögen betrachten, um zu sehen, welches uns diesen Dienst leistet.

Was den Sinn, so wohl den äuſsern als den innern betrift, so sehen wir leicht ein, daſs er uns keine Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände verschaffen kann, denn grade alles das, was er liefert, gehört nothwendig zu den Wahrnehmungen der Erfahrung. Die reproduktive Einbildungskraft bringt bloſs die durch den Sinn gehabten Wahrnehmungen ins Bewuſstsein zurück, und geht also auch nicht über die Sinnenwelt hinaus. Die produktive Einbildungskraft kann

freilich Vorstellungen zusammen setsen, die in keiner Erfahrung angetroffen werden, allein sie hilft uns auch nicht zur Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände, denn einmal ist sie an die Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit gebunden, ferner muſs sie den Stoff zu ihren Zusammensetzungen aus den Wahrnehmungen des Sinns entlehnen, und endlich, wenn die Vorstellung die sie liefert keinen Gegenstand in der Erfahrung aufzuweisen hat, auf den sie sich zur Erkenntniſs bezieht, so ist überall für sie kein Gegenstand anzutreffen, und also durch sie keine Erkenntniſs möglich.

Wir sehen daher wohl, daſs wir uns nicht an das Vermögen unserer Anschauungen (an die Sinnlichkeit) halten müssen, wenn wir nach Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände fragen, es muſs folglich, wenn eine solche Erkenntniſs überhaupt statt finden soll, uns dieselbe durch unsern Verstand gegeben werden.

Der Verstand kann nun auf eine doppelte Art Vorstellungen geben, entweder er bildet sie aus den Wahrnehmungen der Sinne, oder er bringt sie aus sich selbst hervor. Die erstere Art gehört wie man leicht einsieht hier nicht her, und es bleibt also bloſs die Frage übrig, dienen die Begriffe und Sätze, die im Verstande selbst (in der Art und Weise wie er seine Functionen verrichtet) ihren Ursprung haben, nicht zur Erkennt-

kenntniſs übersinnlicher Gegenstände? Diese im Verstande gegründeten Vorstellungen und Sätze haben wir im Vorhergehenden dargelegt, es sind die Categorien und die auf sie beruhenden Gesetze, die Reflexionsbegriffe und die Ideen; laſst uns jetzt sehen, welche von diesen Vorstellungen uns Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände verschaft.

Raum und Zeit sind Vorstellungen, die in der Art und Weise, wie wir anschauen, gegründet sind, aber eben deshalb erstreckt sich das Gebiet ihrer Anwendbarkeit auch bloſs auf Gegenstände der Sinnenwelt, und sie sind auf übersinnliche Gegenstände gar nicht anwendbar. Das Gebiet der Categorien hat freilich weitere Gränzen, denn in so fern Mannigfaltiges von unserm Verstande zur Einheit eines Gegenstandes verbunden werden soll, in so fern leiden sie ihre Anwendung; sie würden, wenn wir auch eine andere Art der Anschauung besäſsen, eben so gut zur Erkenntniſs eines Gegenstandes angewandt werden können, als sie jetzt auf die im Raum und Zeit wahrgenommenen Gegenstände angewandt werden, weil sie bloſs Mannigfaltiges der Anschauung fordern, das durch sie verbunden werden kann, die besondere Beschaffenheit des Mannigfaltigen aber für sie gleichgültig ist; allein da sie nichts anders sind als Merkmale die

einem Gegenstande beigelegt werden müſsen, in so fern das Mannigfaltige der Vorstellung desselben zu einer nothwendigen (objektiven) Einheit verknüpft und dadurch zur Erkenntniſs erhoben wird, so fällt in die Augen, daſs sie nur Bedeutung erhalten, in so fern uns durch ein Objekt Mannigfaltiges gegeben wird, das der Verstand durch sie zur objektiven Einheit verbindet. Nun aber liefert der Verstand selbst ein solches Mannigfaltige der Vorstellung eines Gegenstandes nicht, er schaut keine Gegenstände an, sondern er hat bloſs das Geschäft, das gegebene Mannigfaltige in eine Einheit zu verbinden, und ob gleich also die Categorien zur Verbindung eines jeden Mannigfaltigen gebraucht werden können, so haben sie doch bloſs für Gegenstände der Sinne Bedeutung, weil der Weg der Wahrnehmung durch den Sinn, der für uns einzige mögliche Weg ist, Mannigfaltiges der Vorstellung eines Gegenstandes zu bekommen. So wie Raum und Zeit Formen der sinnlichen Wahrnehmungen sind, so sind die Categorien Formen der gedachten Gegenstände. Ohne empirische Anschauung, die auf Empfindung beruht, können Raum und Zeit nicht wahrgenommen werden, denn das was in der Anschauung auf Empfindung beruht, ist die Materie an welcher nun die Form Raum und Zeit wahrgenom-

men wird; eben so kann ich die Formen des Verstandes nur dadurch erkennen, daſs der Verstand gegebenes Mannigfaltige in eine Einheit des Bewuſstseins verknüpft, das gegebene zu verknüpfende Mannigfaltige ist die Materie. Ich kann freilich von der empirischen Anschauung das was darin durch die Empfindung gegeben wird (die Materie) absondern, und so bleibt mir die reine Form, Raum und Zeit übrig, allein dies ist alsdann auch nicht die Wahrnehmung eines Gegenstandes; so kann ich nun auch bei einem gedachten Gegenstande von der Materie des Denkens abstrahiren, und so erhalte ich die reinen Denkformen, die als Merkmale erkannter Gegenstände, Categorien genannt werden, allein dann sind sie auch bloſse Formen und geben keine Erkenntniſs. Ich kann freilich, wenn ich auch einen übersinnlichen Gegenstand denken will, ihn nur nach den Formen des Verstandes denken und muſs ihm also die Categorien als Merkmale beilegen, aber dadurch wird der Gegenstand nur *gedacht, nicht erkannt;* zum Erkennen gehört nämlich auſser dem Begrif des Gegenstandes, noch die Anschauung deſselben, wodurch mein Begrif erst Innhalt bekömmt, weil er dadurch auf einen Gegenstand bezogen wird. Meine Leſer werden dies um so leichter einsehen, wenn sie bedenken, daſs unendlich

viel Dinge gedacht werden können, denen in der Wirklichkeit kein Gegenstand correspondirt, und daſs wir nur dann erst wissen ein Begrif sei nicht leer, habe einen Gegenstand, wenn wir eine Anschauung haben, auf die der Begrif paſst.

Ein Beiſpiel wird es noch deutlicher machen, daſs wir zwar überſinnliche Gegenstände durch die Categorien denken, aber aus Mangel von Anſchauung nicht erkennen können. Wir sagen die Gottheit sei der Urheber der Welt. Wir denken ihn also unter der Categorie der Ursach. Weil aber die Gottheit als überſinnliches Wesen von allen Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung ausgeſchlossen werden muſs, so darf man auch die Vorstellung der Zeit auf sie nicht anwenden, und wir können sie also, ob sie gleich Ursach der Welt ist, nicht der Zeit nach eher als die Welt denken. — Wer sieht hier nicht den Unterſchied zwischen Erkennen und bloſses Denken? —

Was nun die aus den Categorien hergeleiteten Sätze betrift, so haben sie nur einen Erfahrungsgebrauch, denn der ganze Grund ihrer Gültigkeit beruht auf die Möglichkeit sinnliche Wahrnehmungen zur Erfahrung zu erheben, die durch sie nur entstehen kann; daher ist auch

in allen diesen Sätzen die Form der sinnlichen Anschauung enthalten.

Die Reflexionsbegriffe dienen nur zum Vergleichen gegebener Vorstellungen, um aus ihnen Urtheile zu Stande zu bringen, sie liefern also keine Erkenntniſs der Gegenstände, sondern setzen die zu vergleichenden Vorstellungen der Gegenstände schon voraus. Wenn uns also nicht auf einem andern Wege Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen gegeben werden, so können die Reflexionsbegriffe uns keine von ihnen verschaffen.

Es bleiben uns daher bloſs noch die Ideen übrig und wir sehen ein, daſs wenn wir durch sie nicht zur gewünschten Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände gelangen, wir die Hofnung dazu aufgeben müſsen. Aber hier scheint es beim ersten Anblick, daſs wir unsern Wunsch erreichen werden. Die Ideen gehen über die Erfahrung hinaus, und wenn ihnen ein Gegenstand correspondiren soll, so kann es kein Gegenstand der Sinnenwelt sein. Nun aber läſst sich beim ersten Blick nicht absehen, was für ein Gebrauch von diesen Ideen zu machen sei, wenn die Vernunft sie nicht zur Erkenntniſs von Gegenständen gebraucht, folglich läſst sich mit ziemlicher Zuversicht erwarten, daſs wir in ihnen die Erfüllung unserer Wünsche finden

werden; und daher haben auch die Philosophen zu allen Zeiten zu ihnen ihre Zuflucht genommen, wenn sie Erkenntnisse von übersinnlichen Gegenständen geben wollten. Wir wollen also jetzt diese Untersuchung anstellen.

Meine Leser erinnern sich aus dem Vorhergehenden, daſs alle Ideen der Vernunft als Erkenntniſsvermögen, sich am Ende auf die Idee des Unbedingten zurückführen lassen: die allen daraus abgeleiteten Ideen zum Grunde liegen muſs.

Aus den drei Arten der Vernunftschlüsse ergeben sich wie oben S. 72. gezeigt, folgende drei Ideen: die *des unbedingten Subjekts*, die *des unbedingten Grundes* und *die des unbedingten Ganzen*. Wir müſsen also jetzt jede dieser Ideen besonders betrachten, um zu sehen, ob sie uns zur Erkenntniſs eines übersinnlichen Gegenstandes verhelfen kann.

Von der Idee des unbedingten Subjekts

Unter unbedingtes Subjekt verstehen wir ein solches Subjekt, was nicht wieder als Prädikat eines andern gedacht werden kann. Da aber dadurch allein, daſs ein Begrif in unserm Erkenntniſsvermögen seinen Grund hat, derselbe noch keine Erkenntniſs ist, weil man nicht weiſs, ob ein Gegenstand vorhanden ist auf den

er sich beziehen kann, so muſs man zeigen, daſs ihm ein Gegenstand correspondire; uns werden aber nur durch Anschauungen Gegenstände gegeben, also muſs man suchen ob keine Anschauung sich findet, auf die eine solche Idee bezogen werden kann. Dies werden wir daher auch mit der Idee des unbedingten Subjekts thun müssen.

Bei allen Anschauungen des äuſsern Sinnes denken wir uns freilich Substanzen an denen alle Accidenzen sich finden, die wie Locke sich ausdrückt Träger der Accidenzen sind, und nicht wieder als Accidenzen betrachtet werden können; allein eine solche Substanz kann uns in der Erfahrung nicht gegeben werden, denn alles was wir von ihr aussagen, sind immer Merkmale, die ein Subjekt voraussetzen, auf welches wir sie beziehen müſsen, selbst wenn uns dieses Subjekt unbekannt sein sollte, wie dies z. B. bei der Undurchdringlichkeit der Fall ist. Man kann also die äuſsern Anschauungen nicht brauchen um die Ideen des unbedingten Subjekts zur Erkenntniſs zu erheben; allein bei den Anshauungen des innern Sinnes glaubt man dies zu erreichen. Alle Erscheinungen des innern Sinnes (alle unsere Zustände) beziehen sich am Ende auf unser Selbstbewuſstsein, auf die Vorstellung Ich, die als das beständige Subjekt aller

innern Prädikate von mir gedacht werden muſs, und selbst nicht wieder als Prädikat gebraucht werden kann; ich sage, ich bin im Zustande des Nachdenkens, des Schmerzens, der Angst, der Betrübniſs u. s. w., aber ich kann kein Subjekt auffinden, dem ich das Ich als Merkmal beilegen könnte. Es scheint also als fände die Idee des unbedingten Subjekts an dem Gemüth, das da denkt, an unsrer Seele, den Gegenstand, der sie zur Erkenntniſs erhebt. Die rationale Seelenlehre *) also könnte uns Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände verschaffen, und wenn dies so wäre, so fänden wir vielleicht den Beweis für einen sehr wichtigen Satz, für die *Unsterblichkeit* der Seele. Wenn wir hier von Erkenntniſs der Seele als eines übersinnlichen Gegenstandes reden, so verstehen wir darunter nicht, diejenigen Vorstellungen, die uns von den Zuständen unsers Gemüths durch unsern innern Sinn gegeben werden, denn diese gehören zu den Erscheinungen der Sinnenwelt und sind an die Form der Zeit gebunden, sondern wir betrachten alsdann die Seele als Ding an sich,

*) Eine Wissenschaft heiſst *rational*, in sofern sie nicht auf Erfahrung beruht, sondern aus dem Erkenntniſsvermögen selbst geschöpft ist; ihr steht die *empirische* oder *historische* Wissenschaft, die aus Erfahrungserkenntniſs geschöpft ist, entgegen. So zerfällt also auch die Psychologie (Seelenlehre) in die rationale und empirische.

nicht wie sie unserm innern Sinn erscheint. Für diese *rationale* Seelenlehre, wie man sie nennt, um sie von der Erfahrungsseelenlehre zu unterscheiden, haben wir nun keine andere Erkenntnisquelle als das reine Selbstbewuſstsein, das wir mit der Vorstellung *Ich* bezeichnen. Wir unterscheiden nämlich unser Selbstbewuſstsein von dem Bewuſstsein unseres Zustandes, das letztere ist Erfahrung, gehört zu den Erscheinungen der Sinnenwelt und wird durch unsern innern Sinn gegeben; jenes erstere hingegen wird bei allen unsern Vorstellungen vorausgesetzt, ist also nicht aus Erfahrung entsprungen, weil es dieselbe erst möglich macht. Das soll nicht heiſsen, das Selbstbewuſstsein, das wir mit der Vorstellung *Ich* bezeichnen, gehe auch der Zeit nach vor aller Erfahrung vorher, was wohl niemand behaupten wird, sondern es geht der Möglichkeit nach vor derselben her. Bei einer jeden Vorstellung die Erkenntniſs werden, d. h. auf ein Objekt bezogen werden soll, muſs ich mich der ich die Vorstellung habe, (Subjekt der Vorstellung) von dem vorgestellten Gegenstande im Bewuſstsein unterscheiden; eine Vorstellung, bei der ich mich nicht meiner, als desjenigen, der die Vorstellung hat, bewuſst werden könnte, würde nicht *meine* Vorstellung sein; also setzt jede Erkenntniſs, der Möglichkeit nach,

Selbstbewuſstsein voraus, obgleich der Zeit nach, das Selbstbewuſstsein mit dem Bewuſstsein der Vorstellung gegeben wird. Es hat hiermit eine ähnliche Bewandniſs wie mit der Vorstellung des Raums, diese wird freilich der Zeit nach mit den äuſsern Wahrnehmungen zugleich gegeben und niemand wird behaupten, daſs jemand erst die reine Vorstellung des Raums und nachher die empirische Wahrnehmung eines Gegenstandes in demselben habe; aber der Möglichkeit nach geht der Raum vor der empirischen Wahrnehmung vorher, denn er ist im äuſsern Anschauungsvermögen selbst gegründet, welches Vermögen vorausgesetzt werden muſs, wenn man äuſsere Anschauungen überhaupt haben will.

Dies reine Selbstbewuſstsein ist also die einzige Quelle, woraus die rationale Seelenlehre ihre Erkenntniſs schöpfen soll, die Vorstellung Ich ist die einzige Grundlage ihres ganzen Systems. Wie äuſserst kärglich diese Quelle sein muſs, läſst sich schon zum voraus vermuthen, wir wollen jetzt sehen, was die Metaphysiker aus dieser Quelle geschöpft haben.

In der rationalen Seelenlehre sollen von der Seele als Ding an sich Merkmale ausgesagt werden, es können der Seele also keine Prädikate der Erfahrung beigelegt werden; nun haben wir aber auſser den Prädikaten der Erfahrung keine

anderen reinen Merkmale, als die im Verstande gegründeten Categorien, folglich wird man diese auf die Seele anwenden müſsen. Wir fangen mit den Categorien der Relation an, weil der Idee eines unbedingten Subjekts, die Categorie der Substanz, die zu den Categorien der Relation gehört, zum Grunde liegt.

Anwendung der Categorien der Relation.

Die Seele ist eine Substanz. Der Beweis für diesen Satz wird folgendergestalt geführt;

Ein Gegenstand, der bloſs als Subjekt gedacht werden kann, ist Substanz.

Nun kann die Vorstellung Ich bloſs als Subjekt gedacht werden.

Folglich ist die Seele eine Substanz.

Man sieht leicht ein, daſs dieser Schluſs in der Form falsch ist. Im Obersatze wird von einem Gegenstande geredet, der nur als Subjekt gedacht werden kann, im Untersatze aber ist von einer Vorstellung die Rede. Sollte der Schluſs in der Form richtig sein, so müſste der Untersatz heiſsen, die Seele (als Gegenstand) kann nur als Subjekt gedacht werden, aber wo ist dieser Satz bewiesen? Was von der Vorstellung Ich gilt, gilt ja noch nicht von dem dadurch bezeichneten Gegenstande. Die Vorstellung Ich muſs immer freilich logisches Subjekt bleiben, kann nie Prädikat eines Urtheils werden,

aber logisches Subjekt und Substanz ist himmelweit von einander verschieden. In der Anschauung ist Beharrlichkeit das Merkmal der Substanz, diese beruht aber auf die Vorstellung der Zeit, und ist also auf die Seele als Ding an sich gar nicht anwendbar. Wodurch die Substanzialität bei Dingen an sich selbst erkannt wird, wissen wir nicht, und also können wir auch nicht bestimmen, ob dieses Merkmal der Seele als Ding an sich, zukomme oder nicht. —

Man muſs nur den hier vorgetragenen Satz nicht so miſsverstehen, als hätten wir behauptet, die Seele sei ein Accidenz. Unsere Meinung geht dahin, daſs wir von der Seele aus der bloſsen Vorstellung Ich nicht beweisen können, sie sei eine Substanz, aber freilich auch eben so wenig sie sei ein Accidenz. — Doch gesetzt auch die Seele sei Substanz, so folgt daraus nichts für die Beharrlichkeit derselben. Denn entweder wird der Begrif Substanz von Dingen an sich gebraucht, und so muſs man alle Zeitbedingung weglassen, auf die er nur zum Behuf möglicher Erfahrung angewandt wird, siehe S. 89. und dann liegt also das Merkmal der Beharrlichkeit, welches die Vorstellung der Zeit voraussetzt, nicht in ihm. Spricht man aber von der Seele, als dem subjektiven Grunde der Er-

fahrung, so mufs man freilich derselben in dieser Rücksicht Substanzialität und Beharrlichkeit beilegen, weil sonst keine Erfahrung möglich wäre, allein diese Beharrlichkeit beruht auf die Bedingung der Möglichkeit der vorhandenen Erfahrung, gilt also nur für *dies Leben* des Menschen, denn mit dem Tode hört die Erfahrung auf, zu deren Möglichkeit diese Beharrlichkeit gefordert wurde, der Satz aber: die Seele des Menschen als subjektiver Grund seiner Erfahrung mufs, so lange er Erfahrung hat (lebt), als beharrlich gedacht werden, kann ja nicht ohne allen Grund auch auf die Zeit nach dem Tode ausgedehnt werden. Ich weifs freilich, so lange ich Erfahrung habe, mufs die Vorstellung Ich in mir dieselbe bleiben, weil dies eine nothwendige Bedingung der Erfahrung ist, dieser Satz hilft aber nichts, er sagt blofs, ich bin mir meiner bewufst so lange ich Erfahrung habe; allein dies beweifst ja nichts für meine Existenz nach dem Tode.

Anwendung der Categorien der Qualität.

Ich bin eine einfache Substanz. Der Beweis für diesen Satz, ist folgender. Die Vorstellung Ich ist der Singular, (eine einfache Vorstellung) da sie nun das denkende Subjekt in mir bezeichnet, so ist das denkende Subjekt

selbst einfach, und da es eine Substanz ist, eine *einfache* Substanz.

Gegen diesen Beweis würden wir zuförderst erinnern, daſs in ihm das Merkmal Substanz vorkommt, welches der Seele als Ding an sich beizulegen, wir, wie oben gezeigt worden, kein Recht haben. Aber auch für die Einfachheit der Seele haben die angeführten Gründe keine Beweiskraft, weil von der Beschaffenheit des Zeichens Ich auf die Beschaffenheit des bezeichneten Subjekts geschlossen worden, welches doch nicht angeht. Das Selbstbewuſstsein, das wir mit Ich bezeichnen, ist keine Anschauung, weil es keine Merkmale enthält, aber auch kein Begrif, weil ich es sonst als Merkmal andern Dingen beilegen könnte, es ist nur Gefühl meines Daseins, und das Ich ist ein bloſses Zeichen für den Gegenstand dieses Gefühls, das aber dadurch gar nicht erkannt und bestimmt, sondern als etwas unbekanntes bloſs bezeichnet wird. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daſs ich dieses Selbstbewuſstsein und auch die Vorstellung Ich, in dem Bewuſstsein nicht theilen kann, daſs es einfach ist, aber daraus folgt ja nicht, daſs es nicht dessenungeachtet die Wirkung mehrerer Substanzen sein könnte. Das Gegentheil, daſs die Seele aus Theilen bestehe, ist freilich nicht bewiesen, und der Satz, sie sei einfach, ent-

hält keinen Widerspruch, aber beides sind ja keine Beweisgründe für die Behauptung, sie sei einfach. Wir müſsen also ebenfalls unentschieden lassen, ob die Seele als Ding an sich einfach sei oder nicht.

Aus diesem Satze der Einfachheit der Seele leitet man gewöhnlich ihre *Immaterialität* her, weil alle Materie (Gegenstand im Raume) nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist, und dieser Beweis für die Immaterialität steht und fällt also mit jenem Beweise für die Einfachheit derselben. Wahr ist es. das Denken kann nicht aus den Gesetzen der Anschauungen im Raume hergeleitet werden, weil das Denken kein Gegenstand der äuſsern Wahrnehmung ist, und das Denken kann also nicht materialistisch erklärt werden; wer will z. B. die Gesetze der Logik, oder die Regeln, welche die Einbildungskraft beim Verbinden ihrer Vorstellungen befolgt, aus den Gesetzen der Bewegung ableiten? Ferner ist die Seele als Ding an sich selbst auch deshalb keine Materie, weil diese nur Erscheinung (des äuſsern Sinns) ist; übrigens aber muſs unausgemacht bleiben, ob die Dinge an sich, die den Erscheinungen im Raume (der Materie) zum Grunde liegen, nicht mit denen gleichartig sind, die der Erscheinung unsers innern Sinnes (wozu auch das Denken gehört) zum Grunde

liegen. Endlich leitet man aus der Einfachheit der Seele ihre *Unvergänglichkeit* (Incorruptibilität) und mit ihr die Unsterblichkeit, in so fern diese von der erstern abhängen soll, *) her. Man sagt nämlich: ein einfaches Ding, das keine Theile hat, kann nicht in Theile aufgelöst werden und also nach und nach verschwinden, sondern es müfste mit einemmale vernichtet werden, dann wäre aber zwischen dem Augenblicke des Seins derselben und zwischen dem Augenblicke wo sie nicht ist, keine Zeit vorhanden, welches unmöglich zugestanden werden kann, da die Zeit bis ins Unendliche theilbar ist. Dieser Beweis kann schon deshalb keine Gültigkeit haben, weil er die Einfachheit der Seele als Ding an sich voraussetzt, die nicht erwiesen ist; aber selbst wenn man diese Einfachheit zugesteht, ist die Unvergänglichkeit der Seele nicht dargethan, weil das Bewufstsein als Qualität eine intensive Gröfse ist, einen Grad

hat,

*) Ich brauche mit Fleifs diesen Zusatz, weil in dem Begrif der Unsterblichkeit mehrere Merkmale vorkommen, die nicht auf den Begrif der Unvergänglichkeit beruhen, und also auch durch dieselbe nicht dargethan werden, dahin gehört z. B. Bewufstsein des vorhergehenden Zustandes. Denn wenn auch die Seele nach dem Tode fortdauerte, sich ihres vorhergehenden Zustandes aber nicht bewufst wäre, so würde diese vorhergehende Existenz so gut als nicht vorhanden anzusehen sein.

hat, *) und so also nach und nach abnehmen und verschwinden kann. Ehe wir einschlafen oder kurz vor einer Ohnmacht wird das Bewuſstsein unserer Selbst immer schwächer und schwächer und endlich kommen wir in einen Zustand, der in Rücksicht des Bewuſstseins für uns so gut als Nichtsein ist, wenn unser Schlaf oder unsere Ohnmacht anders stark ist. So könnte es auch ja beim Tode und nach demselben mit uns sein.

Anwendung der Categorien der Quantität.

Ich bin Person, **) d. h. ich bin und bleibe zu aller Zeit, bei allem Wechsel meiner Vor-

*) Daſs es mehrere Grade des Bewuſstseins giebt, wird wohl niemand leugnen, und also auch nicht, daſs das Bewuſstsein wachsen und abnehmen kann.

**) Man braucht den Ausdruck *Person* in einer dreifachen Bedeutung, die man wohl unterscheiden muſs, wenn nicht Verwirrung entstehen soll. Diese drei Bedeutungen, sind die *logische*, *reale* und *moralische*. In *logischer Bedeutung* versteht man unter Person das logische Subjekt der Vorstellungen, in so fern sich dasselbe seiner Einerleiheit bei allen seinen Vorstellungen bewuſst ist. In diesem Verstande bin ich eine Person, weil das reine Selbstbewuſstsein Ich, immer dasselbe bleibt. *In realer oder metaphysischer Bedeutung* versteht man unter Person, eine Substanz die immer eine und dieselbe bleibt, und nicht wechselt; in dieser Bedeutung, wird es in der rationalen Psychologie genommen. *In moralischer Bedeutung* endlich ist Person, das vernünftige Wesen, was Zweck an sich selbst ist; ihm stehen die leblosen und unvernünftige Wesen entgegen, die man mit dem allgemeinen Namen der *Sachen* belegt.

stellungen immer dasselbe, ich bin Einheit, nicht Vielheit. — Daſs das reine Selbstbewuſstsein (nicht das Bewuſstsein unseres Zustandes) und die darauf beruhende Vorstellung Ich, bei allen unsern Vortsellungen dieselbe bleibt, ist ausgemacht gewiſs. Es wäre auch alles Denken, d. h. das Verknüpfen des Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewuſstseins unmöglich, wenn dieses Ich wechselte, wie dies oben gezeigt worden; allein daraus, daſs das Selbstbewuſstsein und die dadurch gegebene Vorstellung Ich identisch ist, immer dieselbe bleibt, folgt noch nicht, daſs das ihr zum Grunde liegende Ding an sich nicht wechselte, es wäre ja möglich, daſs alle diese verschiedenen wechselnde Dinge ein gemeinschaftliches Merkmal hätten, wodurch nun eben die Identität des Bewuſstseins bewirkt würde.

Die Immaterialität, Incorruptibilität und Persönlichkeii der Seele begreift man unter dem Namen der *Spiritualität*, da nun diese drei Stücke nicht bewiesen werden können, so gilt dit auch von der Spiritualität, und der Satz *ich bin ein Geist*, bleibt ebenfalls unerwiesen.

Anwendung der Categorien der Modalität.

Mein Dasein, sagt man, nehme ich durch mein Selbstbewuſstsein unmittelbar wahr, und dies ist also gewiſser, als das Dasein äuſserer (von

mir verschiedener) Dinge, welches ich nur mittelbar durch Schliefsen erkennen kann. Allein man vergifst bei dieser Behauptung, dafs die Vorstellung Ich, eben so gut, wie jede andere Vorstellung von äufsern Dingen, auf Bewufstsein beruht, und dafs man von dem Ich eben so gut, wie von jeder andern Vorstellung, auf den ihm correspondirenden Gegenstand schliefsen mufs. Soll dieser Satz aber weiter nichts ausdrücken, als: ich unterscheide mich durch mein Bewufstsein von Gegenständen aufser mir, so hat dies unstreitig seine Richtigkeit, allein daraus folgt noch nicht, dafs das Bewufstsein meiner selbst auch ohne Dinge aufser mir möglich sei, und dafs ich auch als blofs denkendes Wesen, ohne Körper, existiren könne.

Durch diese Untersuchung hätten wir also folgendes Resultat gefunden: Alle Bemühungen der Philosophen, aus dem Selbstbewufstsein, oder der darauf gegründeten Vorstellung Ich, Erkenntnifs der Seele als Ding an sich zu verschaffen, müfsen vergeblich sein, und wir werden also darauf Verzicht thun müfsen, aus der Natur der Seele, die uns als Ding an sich völlig unbekannt ist, die Unsterblichkeit derselben darzuthun, allein wir sind auf der andern Seite eben so gewifs versichert, dafs niemand uns jemals das Gegentheil dieses Satzes aus der Natur

der Seele wird beweisen können. Da nun die Idee eines unbedingten Subjekts allein an dem Gegenstande des innern Sinns einen Gegenstand zur Erkenntniſs zu finden hoffen konnte, so sehen wir ein, daſs diese Idee das Feld unserer Erkenntniſs nicht im geringsten erweitert.

Wenn aber diese Idee eines unbedingten Subjekts nicht zur Erkenntniſs eines Gegenstandes dienen kann, zu welchem Behuf findet sie sich denn in uns? So wie der Verstand der Sinnlichkeit Gesetze vorschreibt, um Erfahrung dadurch zu Stande zu bringen, so schreibt die Vernunft dem Verstande zur gröſstmöglichen Erweiterung seines Gebrauchs die Regel vor. Die Idee des unbedingten Subjekts würde also in dieser Rücksicht so verstanden werden müſsen: Die Vernunft sagt dem Verstande: Bei deinen Aufsuchungen eines Subjekts zu gegebenen Prädikaten kannst du deine Untersuchung nie als abgeschloſsen ansehen, als bis du das unbedingte Subjekt gefunden hast; und da dies nicht in der Sinnenwelt gefunden werden kann, so ist dies ein Wink für den Verstand, diese Untersuchungen nie als abgeschloſsen zu betrachten, ob gleich freilich der Verstand auf Eigenschaften stoſsen kann, deren Subjekt er nicht von neuem auffindet, wie dies z. B. bei der Undurchdringlichkeit, beim Gefühl der Lust und Unlust u. s. w.

der Fall ist. — Irrthum entspringt also nur dann, wann man diese Idee der Vernunft miſsversteht, und von ihr zum Behuf unserer Erkenntniſs Gebrauch machen will, indem man ihr ein Objekt sucht, da sie doch nur als Vorschrift für den Verstand zum gröſstmöglichsten Gebrauch desselben in Erkenntniſs der Gegenstände, die für uns allemal zur Sinnenwelt gehören müſsen, dienen soll.

Von der Idee des unbedingten Grundes.

Die zweite in der Vernunft gegründete Idee, die auf der Form der hypothetischen Vernunftschlüſse beruht, und von der wir erwarten, sie werde unsere Erkenntniſs zum Übersinnlichen erweitern, die wir also in dieser Rücksicht prüfen müſsen, ist die Idee des *unbedingten Grundes.*

Soll die Idee des unbedingten Grundes Anwendung haben, so müſsen uns bedingte Dinge gegeben sein, denn ohne Bedingtes giebt es keine Bedingung; alle bedingten Gegenstände aber die uns gegeben werden, sind Anschauungen unsers Sinnes, also wird die Idee des unbedingten Grundes, wenn man sie anwenden will, auf die Sinnenwelt angewandt werden müſsen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Sinnenwelt beruht auf folgenden Satz:

Wenn das bedingte gegeben ist, so ist auch die Vollständigkeit (seiner Bedingungen) gegeben, und dieser Satz wird also als Grundsatz aller hierüber zu führenden Beweise betrachtet werden müſsen.

Der Begrif Grund zeigt uns an, in welcher Rücksicht wir die Erscheinungen der Sinnenwelt betrachten müſsen, um auf sie die Idee des unbedingten Grundes anzuwenden. Der Grund geht der Folge vorher, bestimmt diese, ohne durch sie bestimmt zu werden; die Idee des unbedingten Grundes kann also nur auf eine *Reihe* der Erscheinungen (nicht aber auf ein Aggregat derselben) angewandt werden, und zwar, da nach dem Grunde, nicht nach der Folge gefragt wird, so werde ich eine aufsteigende, nicht eine fallende Reihe nehmen müſsen.

Diese aufsteigende Reihe der Erscheinungen, die durch das Unbedingte allemal als vollendet betrachtet werden würde, kann ich nun wie jeden Gegenstand, unter die Formen unseres Denkens bringen, und sie der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach betrachten. Jetzt kömmt es darauf an, zu bestimmen, welche von den Categorien eine Anwendung des unbedingten Grundes leiden möchte.

1. *Quantität.* Alle Erscheinungen sind Quanta, so fern sie in der Zeit und im Raume

sich finden. Ein Satz, dessen Wahrheit wir oben bei der Lehre von den Grundsätzen des Verstandes dargethan haben. Die Idee des unbedingten Grundes geht also nach dem, was so eben gesagt ist, auf die *verflossene* Zeit, die als der unbedingte Grund, oder welches einerlei ist, als vollständige Bedingung des gegenwärtigen Augenblicks betrachtet wird. Ich betrachte alsdann die verflossene Zeit als ein vollendetes Ganze, und nun entsteht die Frage; ob diese so vollendet gedachte Reihe der Erscheinung in der Zeit einen Anfang habe, oder nicht? Da man aber das Ganze aller Erscheinungen, in so fern es nicht wieder als Theil eines andern betrachtet wird, *Welt* nennt; so kann man die, durch Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Quantität der Erscheinungen, in Rücksicht auf die Zeit entstandene Frage, auch so ausdrücken: *Hat die Welt der Zeit nach einen Anfang, oder nicht?*

Was nun die Quantität der Erscheinungen in Rücksicht des Raums betrift, so scheint es anfänglich, als wäre die Idee des unbedingten Grundes auf sie nicht anwendbar, weil diese eine vorhergehende Reihe erfordert, die bei den Erscheinungen im Raume sich nicht findet, welche nur ein Aggregat, aber keine Reihe ausmachen, da die Theile alle zugleich sind. — Allein

die Erscheinungen im Raume können von uns nur in der Zeit, d. h. succefsiv, wahrgenommen werden, und also kann man, wenn man die Reihe der Erscheinungen als ein vollendetes Ganze betrachtet, auch fragen: gehört zur Wahrnehmung des absoluten Ganzen der Erscheinungen im Raume (der Welt dem Raume nach) eine unendliche Zeit oder nicht? mit andern Worten: ist die Welt dem Raume nach endlich, oder nicht? oder welches einerlei ist, hat die Welt dem Raume nach Gränzen, oder nicht?

Hier tritt nun, (wie wir dis in der Folge auch bei der Anwendung der übrigen Categorien auf die Idee des unbedingten Grundes bemerken werden) der sonderbare Fall ein, dafs beide einander entgegengesetzte Sätze ihre Beweise haben.

Satz. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach in Gränzen eingeschlofsen.

Beweis. Gesetzt, die Welt hätte keinen Anfang in der Zeit, so ist bis zu jedem gegebenen Augenblick eine unendliche Zeit verflofsen, d. h. eine unendliche Zeit vollendet, welches unmöglich ist. Also hat die Welt der Zeit nach einen Anfang.

Ferner, gesetzt die Welt hätte dem Raume nach keine Gränzen, so wäre sie ein unendlich ge-

gebenes Ganze von zugleich existirenden Dingen. Nun können wir aber von einem Ganzen nur auf eine doppelte Art eine Vorstellung bekommen, entweder wenn wir die Gränzen, die dasselbe einschlieſsen und von andern absondern, bemerken, oder wenn wir eine vollendete Zusammensetzung (Synthesis) ihrer Theile vornehmen; und da das erstere hier nicht möglich wäre, weil angenommen wird die Welt habe keine Gränzen, so bleibt nur das zweite übrig; allein zur Zusammensetzung der Theile eines unendlichen Ganzen, gehört eine unendliche Zeit, und wenn die Zusammensetzung vollendet sein soll, eine unendliche vollendete Zeit, welches unmöglich ist. — Also ist die Welt dem Raume nach in Gränzen eingeschloſsen.

Gegensatz. Die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Beweis. Gesetzt, die Welt habe der Zeit nach einen Anfang. Es hat etwas einen Anfang, wenn eine Zeit vorhergeht, wo das Ding nicht war; hat die Welt also einen Anfang, so muſs da die Zeit unendlich ist, eine Zeit vorhergegangen sein, wo die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. In einer leeren Zeit kann aber nichts entstehen, denn da alle Theile der leeren Zeit gleich

sind, so ist kein Grund vorhanden, warum die Welt in dem einen Augenblick entstanden ist, man mag nun annehmen, sie sei von sich selbst oder durch eine andere Ursach entstanden. Folglich kann die Welt keinen keinen Anfang haben, ist also der Zeit nach unendlich.

Ferner, gesetzt die Welt wäre dem Raume nach in Gränzen eingeſschloſsen, so fände sie sich, da der Raum als unendlich gedacht wird, in einem unendlich leeren Raume, und würde durch denselben begränzt, allein der leere Raum ist kein Gegenstand der Anschauung, und also kann er auch die Welt, die Anschauung ist, nicht begränzen, folglich ist die Welt dem Raume nach gränzenlos d. h. unendlich.

Wenn man diese Beweise, so wohl für den Satz als Gegensatz untersucht, so findet man an ihre Strenge und Bündigkeit nichts zu tadeln, und deſsen ungeachtet können beide, da sie einander widerstreiten nicht wahr sein. — Auffallend ist es ferner, daſs beide indirekte Beweise sind, d. h. daſs beide ihre Behauptung nicht grade zu, sondern dadurch beweisen, daſs sie zeigen, die entgegengesetzte Behauptung sei falsch. Ausgemacht ist, daſs der Begrif Welt in beiden in gleicher Bedeutung, als die Summe aller Erscheinungen genommen wird, und also kann in Rücksicht des Subjekts kein Miſsver-

ständnifs statt finden, das den Grund zu den entgegengesetzten Behauptungen enthielte, welches wohl zuweilen der Fall ist. Es ist also blofs noch möglich, dafs die aufgeworfene Frage selbst keinen Sinn hat, wo denn freilich jede gegebene Antwort falsch sein mufs. Es ist eben so falsch, zu sagen ein viereckigter Zirkel ist rund, als zu sagen er ist nicht rund, weil der Begrif eines viereckigten Zirkels widersprechend ist. Dies ist nun auch bei diesen Sätzen der Fall.

Ich mag behaupten, die Welt sei dem Raume und der Zeit nach endlich oder sie sei dem Raume und der Zeit nach unendlich, so will ich in beiden Fällen das Verhältnifs der Welt zum Raume und zur Zeit bestimmen, im ersten Fall behaupte ich, sie nehme nicht den ganzen unendlichen Raum und die ganze unendliche Zeit ein, im zweiten Falle aber, *bejahe* ich dies. Die Welt deren Verhältnifs nun zum Raume und zur Zeit bestimmt werden soll, ist entweder die Sinnenwelt; d. h. die Summe aller Erscheinungen, oder sie ist ein Ding an sich, das, was der Sinnenwelt zum Grunde liegt. Spreche ich von der Welt als Erscheinung (wie dies denn eigentlich der Fall ist), so kann ich von keinem Verhältnifs derselben zum Raume und zur Zeit reden, denn Raum und Zeit als Form der Erscheinungen ist nur an und mit den Erscheinungen

gegeben, die Materie der Erscheinungen kann ohne die Form d. h. ohne Raum und Zeit nicht angeschaut werden, ich würde aber die Welt der Erscheinung nach offenbar als Materie der Anschauung ohne Form (Raum und Zeit) betrachten, wenn ich das Verhältniſs derselben zu Raum und Zeit (ihrer Form) bestimmen will. Daher ist die Frage vom Verhältniſs der Welt als Erscheinung zu Raum und Zeit ohne allen Sinn und gestattet keine Antwort. — Betrachtet man aber die Welt als Ding an sich, so ist die Frage eben so ungereimt, denn Raum und Zeit kommt nicht den Dingen an sich zu, sondern wir können sie ihnen nur als Merkmale beilegen, in sofern wir sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit anschauen.

Die beiden Sätze: die Welt ist dem Raume und der Zeit nach endlich, und die Welt ist dem Ranme und der Zeit nach unendlich, sind also beide falsch, weil beide keinen Sinn enthalten.

2. *Qualität.* Die Realität im Raume, ist die Materie der äuſsern Anschauung. Sie ist zusammengesetzt, weil sie von uns nur in der Form des Raumes, also als aus nebeneinander sich befindlichen Theilen bestehend angeschaut wird. Von einem zusammengesetzten sind die Theile die Bedingung, oder der Grund. Die Idee des unbedingten Grundes also auf die Materie im

Raume angewandt, betrift die Frage nach den Theilen der Materie. Da mir nun wegen der Form des Raums die äufsern Erscheinungen als Zusammengesetztes gegeben werden, so kann ich zu den Theilen desselben nur durch die Theilung gelangen. Es entsteht also die Frage, geht die Theilung der Erscheinung bis ins Unendliche oder nicht, mit andern Worten: bestehen die zusammengesetzten Substanzen in der Welt aus einfachen Theilen. oder sind sie bis ins Unendliche theilbar und existirt nichts Einfaches. — Beide Sätze haben ihre Anhänger, die jeder ihren Satz beweisen.

Satz. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts als das Einfache oder das aus diesem Zusammengesetzte.

Anm. *) Es bedarf noch einer Erörterung, weshalb wir den Begrif des Zusammengesetzten blofs auf die Substanzen eingeschränkt haben. Wir wollen von dem Zusammengesetzten den Grund aufsuchen, und dieses sollen seine Theile sein. Wir können also blofs von einem Zusammengesetzten sprechen, das als Ganzes nur durch seine Theile möglich ist; und nicht von einen solchen, wo die Theile nur im Ganzen möglich sind, wie dies z. B. beim Raume und der Zeit der Fall ist, denn da wird uns der ganze Raum und die ganze Zeit gegeben und die Theile erhalten wir in dem Ganzen und bringen sie erst durch die Theilung hervor, weshalb man auch den

Raum und die Zeit lieber ein Totum als ein Compositum (Zusammengesetztes) nennen sollte; das Zusammengesetzte entsteht erst durch die Verbindung der Theile und diese gehn also dem Ganzen vorher, sind Gründe des Ganzen. Die Theile bestehen also für sich. Dies ist aber der Grund warum wir hier bloſs von Zusammengesetzten Substanzen reden können. Denn die Accidenzen als Zustande der Substanzen sind nicht für sich bestehend; und wenn man ihnen gleich eine Gröſse zugestehen muſs, so wird diese doch nicht durch die Theile hervorgebracht, sie haben keine extensive, sondern eine intensive Gröſse, einen Grad. Wir wollen nunmehro zum Beweise selbst fortgehen.

Beweis. Gesetzt die zusammengesetzten Substanzen bestünden nicht aus einfachen Theilen, so würde, wenn man die Zusammensetzung aufhöbe, gar nichts übrig bleiben, also gar keine Substanz gegeben worden sein, welches widersprechend ist. Denn wenn ich die Zusammensetzung aufhebe, so kann kein zusammengesetztes übrig bleiben, und ein einfacher Theil soll nicht existiren, also würde nichts übrig bleiben. Es sind folglich nur zwei Fälle möglich, entweder die Zusammensetzung läſst sich nicht aufheben, oder das Zusammengesetzte besteht aus einfachen Theilen. Zusammensetzung aber ist ein Verhältniſs, es müssen also die Dinge, die im Verhältniſs der Zusammensetzung stehen, auch auſser diesem Verhältniſs betrachtet werden können, weil sonst nichts Beharrliches existirte,

d. h. die Zusammensetzung muſs aufgehoben werden können, folglich besteht das Zusammengesetzte in der Sinnenwelt aus einfachen Theilen.

Gegensatz. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis. Das Zusammengesetzte der Sinnenwelt muſs schlechterdings im Raume sich befinden, (denn der Raum ist die einzige Art wie wir neben einander befindliche Dinge anschauen können). Gesetzt nun das Zusammengesetzte als Substanz bestände aus einfachen Theilen, so müſsen auch diese letztern einen Raum einnehmen; da aber kein Theil des Raums einfach ist, sondern immer wieder aus Räumen besteht (bis ins Unendliche theilbar ist), so werden auch die einfachen Theile die den Raum einnehmen, ein auſserhalb einander befindliches Mannigfaltiges enthalten müſsen, also zusammengesetzt sein, und zwar müſsen sie aus Substanzen zusammengesetzt sein, weil Accidenzen ohne Substanzen nicht auſser einander sein können. Also sind die einfachen Theile der zusammengesetzten Substanzen aus Substanzen zusammengesetzt, welches sich widerspricht. Folglich bestehen die zusammengesetzten Substanzen in der Sin-

nenwelt nicht aus einfachen Theilen. — Aber in der Sinnenwelt kann überhaupt nichts Einfaches existiren, denn was zur Sinnenwelt gehört, muſs ein Gegenstand möglicher Erfahrung sein, nun aber ist das Einfache kein Gegenstand möglicher Erfahrung, denn Einfach sein, heiſst *nichts Mannigfaltiges* enthalten, ich kann aber dies nie wahrnehmen, weil aus dem Umstande, daſs ich in einer äuſsern oder innern Wahrnehmung nichts Mannigfaltiges mehr unterscheide, gar nicht folgt, daſs sie auch nichts Mannigfaltiges enthalte.

Dieser Streit wegen der Theilung der Materie der Sinnenwelt wird auf eben die Art gehoben, wie der über die Bestimmung der Gränzen derselben. Die Frage enthält einen Widerspruch, und also ist jede von beiden Antworten gleich falsch. Die Sinnenwelt ist Erscheinung, sie existirt also bloſs in der Vorstellung, und die Theile derselben nur in der Vorstellung dieser Theile, d. h. so fern ich die Theilung vornehme, und die Theilung reicht daher auch nur so weit, als die Erfahrung, worin sie mir gegeben werden. Frägt man nach Theilen der Erscheinung, so fern sie nicht wahrgenommen werden, d. h. so fern sie nicht Erscheinung sind, so frägt man etwas ungereimtes, und die darauf gegebene Antwort muſs also auch immer ungereimt sein. —

3. *Relation.* Die Categorien der Relation sind Substanz und Accidenz, Ursach und Wirkung, und Gemeinschaft. Nur auf die der Ursach und Wirkung kann die Idee des unbedingten Grundes angewandt werden; auf die Substanzen nicht, weil diese bei allem Wechsel der Erscheinungen beharren und also keine Folge der Substanzen statt findet, was zur Anwendung der Idee des unbedingten Grundes, wie oben gezeigt worden, nothwendig erforderlich ist; auch kann nicht ein solches Verhältniſs der Abfolge zwischen Substanzen und Accidenzen stattfinden, uud auf diese dadurch die Idee des unbedingten Grundes anwendbar sein, weil die Accidenzen so fern sie an einer Substanz sich finden, derselben nicht untergeordnet sind, so daſs die Substanz vorausgienge und das Accidenz folgte, sondern die Accidenzen vielmehr die Art und Weise sind wie die Substanz existirt. Endlich kann auch auf Accidenzen die an einer Substanz sich finden und zugleich sind, nicht auf einander folgen, diese Idee nicht angewandt werden. — Eben so wenig ist die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Gemeinschaft möglich, denn die Substanzen im Raume, die mit einander in Gemeinschaft stehen, bestimmen sich wechselseitig einander, und sind nicht in einer Abfolge. — Wendet man nun die Idee des

unbedingten Grundes auf die Causalität an, so entstehen folgende zwei Sätze, von denen wiederum jeder seinen Beweis hat. Entweder die Reihe der Ursachen ist eine endliche oder unendliche. Kant drückt beide Sätze so aus: Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher alle Erscheinungen in der Welt insgesammt abgeleitet werden können, es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig, und: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. Um diese Sätze gehörig zu verstehen, muſs man zuförderst deutlich machen, was man unter Causalität nach Naturgesetzen, und was man unter Causalität durch Freiheit versteht. A sei die Ursach von B, so ist der Zustand. worin A die Ursach von B wird, der Zustand der Ursachlichkeit, wir wollen ihn a nennen. Dieser Zustand a muſs angefangen haben, weil sonst auch die Wirkung B nicht entstanden sein würde, wird nun dieser Zustand a durch einen andern vorhergehenden z nach einer Regel, (nothwendig) hervorgebracht, so ist A von B eine Ursach nach Naturgesetzen; kommt aber A von selbst, ohne eine vorhergehende Ursach in den Zustand a, so ist A die freie Ursach von B. Gesetzt also es geschieht alles nach Naturgesetzen, so setzt jeder Zustand der

Ursachlichkeit einen andern voraus, auf dem er nothwendig folgt, man erhält also eine unendliche Reihe von Ursachen, wovon jede eine Wirkung der vorhergehenden ist. Gesetzt aber es giebt eine Ursach durch Freiheit, so geht vor dieser keine andere vorher, sondern sie ist die erste und fängt von selbst die Reihe der Ursachen an.

Satz. Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Beweis. Gesetzt es geschähe alles nach Gesetzen der Causalität der Natur, so würde jeder gegebene Zustand einen andern voraussetzen, auf den er unausbleiblich nach einer Regel folgt: dieser vorausgesetzte Zustand aber muſs wiederum entstanden sein, weil sonst die Folge auch nicht erst entstanden, sondern immer gewesen sein würde. Nach der Voraussetzung aber, würde es gar keine erste Ursach geben, d. h. jede gegebene Ursache, wäre immer untergeordnet, aber dann gäbe es auch keine durchgängige Bestimmung, und also widerspricht sich der Satz,

daſs ohne hinreichend bestimmte Ursach nichts geschehe, in seiner unbeschränkten Allgemeinheit selbst: folglich muſs es eine Ursach geben, die nicht von einer andern Ursach abhängt, sich selbst bestimmt, und von der nun eine Reihe von Erscheinungen die nach Naturgesetzen fortläuft, anfängt; d. h. das Naturgesetz der Causalität fordert selbst eine erste Ursach durch Freiheit. —

Vielleicht macht das Folgende diesen geführten Beweis noch deutlicher. D sei die Ursach von C, so ist eine Zeit, in der D in dem Zustand den wir d nennen wollen, muſs angefangen haben zu sein, d. h. es muſs eine Zeit sein, wo er nicht war, denn sonst würde die Wirkung E auch immer gewesen sein. Gesetzt nun es geschähe alles nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so setzte der Zustand d eine Ursach C voraus; diese Ursach muſs wieder in einem Zustande c sich befinden, wie sie die Wirkung d hervorbringt, aber auch dieser Zustand c muſs wieder angefangen haben, weil sonst D immer gewesen wäre. Geschieht nun alles nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so entstehet eine unendliche aufsteigende Reihe von Ursachen, in der jedes gegebene Glied vollkommen gegründet und bestimmt sein muſs. Nun kann man aber nicht bis ins Unendliche so aufsteigen, denn sonst

würde es gar keinen Zustand geben, der völlig bestimmt wäre, denn bei jedem einzelnen Gliede findet man, daſs es nicht völlig bestimmt (unbedingt) ist, und also könnte auch die ganze Reihe der Zustände nicht nothwendig bestimmt sein, welches doch das Gesetz der Naturnothwendigkeit fordert. Man muſs also eine erste Ursach A annehmen, deren Zustand a wodurch sie die Wirkung B hervorbringt, nicht von etwas anderem hervorgebracht wird, sondern die von selbst diesen Zustand a anfängt. d. h. die frei ist.

Gegensatz. Es ist keine Freiheit, sondern alles geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Beweis. Gesetzt A sei die erste Ursach und frei, so wird sie den Zustand a wo sie die Ursach von B wird, von selbst hervorbringen. Da aber dieser Zustand doch auch angefangen haben muſs, weil sonst B immer sein würde, so war eine Zeit, wo A in dem Zustand a nicht war. Nun aber soll der Zustand a der erste sein, d. h. durch nichts Vorhergehendes bestimmt werden, also wird der Zustand a und der Zustand wo a nicht war, durch nichts verbunden, d. h. das Gesetz der Causalität, nach welchem nur allein Erfahrung möglich ist (wie oben S. 111. gezeigt worden) würde dadurch aufgehoben, d. h. alle Erfahrun-

selbst zerstört. Folglich kann es in der Welt keine Freiheit geben, sondern alles muſs lediglich nach den Gesetzen der Natur geschehen.

Man sieht leicht ein, daſs wenn man die Freiheit aus der Reihe der Ursachen ausſchlieſst, die Forderung einer durchgängigen Bestimmung der Erscheinungen in Rücksicht auf die Reihe der Ursachen und Wirkungen nicht statt finden kann, so wie aber auch bei Annahme der Freiheit die Möglichkeit der Erfahrung selbst aufgehoben wird. Der Fehler liegt auch hier darin, daſs man die Welt, d. h. die Reihe der Erscheinungen als ein gegebenes Ganze betrachtet, welches doch seiner Natur nach nicht sein kann. Wir erkennen die Ursachen nur, in so fern sie uns gegeben werden, und da muſs man freilich bei jeder gegebenen nach einer andern fragen, diese aufsteigende Reihe aber existirt nur, in so fern sie von uns gebildet wird. Frägt man aber ob diese aufsteigende Reihe der Ursachen endlich oder unendlich ist (es eine erste freie Ursach gebe oder nicht), so betrachtet man diese Reihe vor dem angestellten Zurückgehen gegeben, welches widersprechend ist, weil die Erscheinungen nur als Vorstellungen existiren, und folglich sind beide Behauptungen von ihr ohne Grund.

Dadurch aber wird die Freiheit, d. h. das Vermögen eine Reihe von Erscheinungen von

selbst anzufangen nicht aufgehoben. Wir unterscheiden nämlich die Erscheinungen und die ihnen zum Grunde liegenden Dinge, von diesen letztern wifsen wir freilich nichts bestimmtes; aber negativ können wir doch von ihnen sagen, dafs sie den Gesetzen der Erscheinungen nicht unterworfen sind. Nun mufs ich freilich den Gesetzen meines Verstandes gemäfs, bei jedem Wechsel der Erscheinung nach ihrer Ursach fragen, und wenn ich Erfahrung haben will, diese Ursach in die Sinnenwelt setzen, folglich dem Gesetze der Naturnothwendigkeit gemäfs, nach einer neuen Ursach in der Sinnenwelt forschen; allein da es nicht nöthig ist, dafs Ursach und Wirkung gleichartig sind, so kann ja auch eine Wirkung in der Erscheinung ein Ding an sich zur Ursach haben, welches den Gesetzen der Erscheinungen (der Naturnothwendigkeit) nicht unterworfen ist, und also von sich selbst den Zustand der Causalität anfangen, d. h. frei sein kann. Die Wirklichkeit der Freiheit wird dadurch nicht dargethan, aber die Möglichkeit mufs doch stehen bleiben; hingegen mufs ich auch auf Erkenntnifs hier Verzicht thun, weil ich nie die Anschauung eines Dinges an sich erhalten kann. Dafs ich nicht begreifen kann, wie ein Ding sich selbst zur Ursachlichkeit bestimmen könne (dafs ich die innere Möglichkeit der

Freiheit nicht begreifen kann) hebt die Möglichkeit der Freiheit deshalb doch nicht auf. denn was für uns unbegreiflich ist, kann darum doch möglich sein. Die Annahme der Freiheit, die in den Dingen an sich gegründet ist, stört übrigens die Möglichkeit der Erfahrung an sich nicht da ich hier gezwungen bin, eine Reihe von Erscheinungen nach den Gesetzen der Ursach und Wirkung mit einander zu verbinden, und sie die Ursachlichkeit in einem Dinge ausserhalb der Reihe der Erscheinungen setzt. Wenn ich gleich in der Reihe der Erscheinungen nach einem Gesetze meines Verstandes von der Wirkung D zur Ursach C, von dieser zur Ursach B u. s. w. aufsteigen muss, so hindert dies nicht, dass ein Ding an sich △ durch Freiheit die Ursach der Erscheinung D sein kann, und dieses △ stört die oben angeführte Reihe gar nicht.

4. *Modalität.* Unter den Categorien der Modalität führt nur der Begrif des Zufälligen den Begrif der Bedingung nothwendig bei sich, welcher zur Anwendung der Idee des unbedingten Grundes erfordert wird. Hier entstehen ebenfalls zwei Sätze, die einander widerstreiten, entweder die Reihe der zufälligen Dinge ist endlich oder unendlich, oder wie Kant diese Sätze ausdrückt: in der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen, und: Es exi-

stirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursach.

Satz. In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen.

Beweis. Gesetzt alles Dasein in der Welt sei zufällig, so gäbe es Etwas Bedingtes in der Welt ohne Vollständigkeit der Bedingungen seines Daseins; diese Vollständigkeit kann nur statt finden, wenn etwas Absolutnothwendiges *) als Bedingung des zufälligen vorausgesetzt wird. Dieses Absolutnothwendige muſs zur Sinnenwelt gehören, denn da das Bedingte in der Zeit anfängt, so geht vor demselben eine Zeit her, wo es nicht war, in dieser Zeit muſs nun der vollständige Grund des Daseins des Zufälligen (Bedingten) enthalten sein, d. h. das Absolutnothwendige muſs in der Zeit sein und also zur Sinnenwelt gehören. Uebrigens bleibt es unausgemacht, ob das Absolutnothwendige die ganze Sinnenwelt oder ein Theil derselben ist.

Gegensatz. Es existirt überall kein nothwendiges Wesen weder in der Welt

*) Man muſs das Absolutnothwendige von dem Hypothetischnothwendigen unterscheiden. Das Zufällige ist auch nothwendig, sobald die Bedingung gesetzt wird.

noch ausserhalb derselben, als ihre Ursach.

Beweis. Denn wenn ein solches absolutnothwendiges Wesen als Ursach der Welt existirte müsste es entweder zur Welt gehören, oder ausserhalb derselben sein. Gehört es zur Welt, so ist es wieder entweder ein Theil derselben, oder die Welt selbst. Ist es ein Theil derselben, so würde es ohne alle Ursach (weil es sonst bedingt und zufällig wäre) eine Reihe von Ursachen anfangen, und dies widerspricht dem Naturgesetz der Causalität, wodurch wie S. 111. gezeigt worden, allein Erfahrung möglich ist; oder es wäre die Welt selbst, dann erhielten wir, da es, nachdem was eben gesagt, keine erste (nothwendige) Ursach geben kann, eine unendliche Reihe zufälliger Ursachen, die selbst absolutnothwendig wäre, welches sich widerspricht. Aber auch ausserhalb der Welt als ihre Ursach kann das Absolutnothwendige Wesen nicht sein, denn da die Welt als zufällig betrachtet wird, so müsste sie anfangen zu sein, d. h. die Wirkung der absolutnothwendigen Ursach müsste anfangen zu sein, die Wirkung wäre also in der Zeit, und also auch der Zustand der Ursach derselben, wodurch die Wirkung hervorgebracht wird, d. h. sie gehörte zur Sinnenwelt, welches der Voraussetzung widerspricht.

Auch hier entspringt der Widerstreit aus der falschen Vorausſetzung, die Reihe des Zufälligen sei etwas auch auſser unserer Vorstellung uns Gegebenes, allein da die Reihe nur existirt, so fern wir sie erzeugen, so läſst sie sich nicht als gegeben betrachten, und beide Sätze haben in so fern für sie keinen Sinn. Uebrigens läſst sich gegen die Möglichkeit eines absolutnothwendigen Wesens, daſs das Dasein einer ganzen Reihe bestimmt nichts einwenden, so bald man daſselbe auſser der Sinnenwelt, unter die Dinge an sich setzt, obgleich dann auch keine Erkenntniſs deſselben möglich ist.

Allgemeine Anmerkungen zu der Idee des unbedingten Grundes.

1. Die Auflösung des Widerstreits zwischen den einander widerstreitenden Sätzen beruht auf den Satz, daſs die Reihe der Erscheinungen in der Sinnenwelt, nur in so fern existiret, als sie in uns sich finden, und daſs sie also als auſser unserer Vorstellung gegeben, gar nicht gedacht und ihr also auch in so fern kein Merkmal beigelegt werden kann. Dies ist nun eine Bestätigung für unsere Theorie von Raum und Zeit, für den Satz, daſs wir durch unsere Sinnlichkeit nicht die Dinge an sich erkennen, sondern nur wie sie uns unter den Bedingungen derselben er-

scheinen. Nimmt man die Erscheinungen im Raum und in der Zeit für Dinge an sich, so ist der Widerstreit unauflöslich, und die Vernunft ist in ein Labyrinth geführt, aus dem sie keinen Ausweg finden kann, und in Gefahr kommt an sich selbst zu zweifeln; sind z. B. die Erscheinungen in der Zeit Dinge an sich, so müſsen sie entweder in der Zeit anfangen, oder wie die Zeit unendlich sein, nun aber haben wir gesehen, daſs man beweisen kann, jeder von beiden Sätzen sei falsch, wohin dann sich wenden?

2. Da wir nun die Idee des unbedingten Grundes nicht auf einen Gegenstand zur Erkenntniſs deſselben anwenden können, weil die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände nur durch Anschauungen möglich ist, diese aber als bedingt, unter die Idee des unbedingten Subjekts nicht passen, so werden wir auch hier, wie oben bei der Idee des unbedingten Subjekts fragen können: zu welchem andern Gebrauch die Idee des unbedingten Grundes diene? und da findet sich, daſs sie auch nichts anders als eine Vorschrift der Vernunft an den Verstand ist, bei den aufsteigenden Reihen in der Erfahrung nie still zu stehen, als bis er das unbedingte gefunden, und weil dies nicht möglich ist, kein Glied für das letzte zu halten, sondern immer weiter zu forschen, und die Möglichkeit noch

weiter zu gehen, darum nicht aufzugeben, weil wir für jetzt nicht weiter kommen könnten.

Ich bitte meine Leser, bei dem Folgenden, die oben genannten Sätze vor Augen zu haben. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie: Quantität, giebt die Regel: Halte beim Aufsteigen in der Reihe der Zeit, keinen Zeitpunkt für den ersten, sondern forsche nach dem vorhergehenden, so wie du beim Durchlaufen der Anschauungen im Raum nie glauben mußt, die Gränzen deßelben gefunden zu haben, sondern immer streben mußt, weiter zu gehen. Du kannst nicht sagen, vor 10000 Iahren war nichts, nicht behaupten, über den Uranus hinaus könne kein Planet mehr sein. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Qualität giebt die Regel: Beim Theilen der Gegenstände im Raume glaube nie die kleinsten Theile gefunden zu haben, sondern suche immer noch die Theilung fortzusetzen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Causalität giebt die Regel: Beim Aufsuchen der Ursachen einer Erscheinung, *zum Behuf der Erfahrung*, siehe keine der gefundenen Ursachen, die du in der Sinnenwelt annehmen mußt, als die erste an, sondern frage immer von neuem nach ihrer Ursach. — Wenn hingegen von ei-

nem Dinge an sich als Ursach von Erscheinungen in der Welt die Rede ist, so läſst sich nichts gegen die Möglichkeit einwenden, daſs diese Ursach von selbst den Zustand der Ursachlichkeit anfange, eine *freie* Ursach sei, ob wir gleich dies nicht erkennen, beweisen und begreifen können. Endlich bei Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Nothwendigkeit und Zufälligkeit giebt die Vernunft dem Verstande die Regel: In der Reihe der Erscheinungen siehe kein Glied derselben als unbedingt-nothwendig an, sondern forsche immer von neuem nach seiner Bedingung. Damit wird nicht geleugnet, daſs auſser der Sinnenwelt ein Ding an sich existiren *könne*, das unbedingt-nothwendig ist, und den Grund der Bedingungen der Sinnenwelt enthält; allein das Dasein dieses Wesens ist dadurch nicht bewiesen, und wir haben von demselben keine Erkenntniſs. —

Alle Maximen die den hier angeführten entgegen stehen, hemmen den Erkenntniſsgebrauch des Verstandes. Ein Satz, den meine Leser leicht einsehen werden, ich will ihn daher nur an einen von den vier genannten Fällen erläutern. Nimmt man an, irgend eine Ursach in der Sinnenwelt sei die erste, so ist bei dieser Ursach alle Nachforschung aus, daher verwirft auch die Vernunft zum Behuf der Erkenntniſs die Ursachlichkeit

durch Freiheit in der Sinnenwelt wenn sie gleich diese zu einem andern Behuf außer der Sinnenwelt bei Dingen an sich anzunehmen genöthigt ist, wie wir dies weiter unten sehen werden. Wenn z. B. jemand auf die Frage; woher kömmt es, daſs unter dem Aequator beständig Tag und Nacht gleich ist, antworten wollte; der liebe Gott hat es so eingerichtet, so würden wir mit dieser Antwort zum Behuf unserer Erkenntniſs nicht zufrieden sein können.

3. Bei der Idee des unbedingten Subjekts intereſsirt uns von allen Fragen der Psychologie, nur die wegen Unsterblichkeit der Seele, und da fand sich, daſs wenn gleich die Unsterblichkeit der Seele nicht dargethan werden konnte, wir dennoch auch gewiſs überzeugt wurden, daſs niemand jemals das Gegentheil davon würde darthun können; so intereſsirt uns hier nur die Lehre von der Freiheit. Könnte nämlich dargethan werden, daſs in der Welt gar keine Freiheit möglich sei, so würde auch das Dasein der Freiheit unsers Willens geleugnet, und die Moral für eine Chimäre erklärt werden müſsen: wir haben hier aber gefunden, daſs wenn gleich die Freiheit als Ursach in der Welt nicht bewiesen werden kann, die Annahme derselben doch dem Gesetze der Naturnothwendigkeit (was wir nicht aufgeben dürfen, weil sonst alle Erfahrung zerstört würde) nicht widerstreitet, in so fern

man sie nicht den Erscheinungen, sondern den Dingen an sich beilegt. — Eine Auflösung, die auch nur statt finden kann, in so fern man die Erscheinungen von den Dingen an sich unterscheidet.

4. Der Idee des unbedingten Grundes bleiben nur die Erscheinungen als dasjenige übrig, wo man die Anwendung derselben versuchen konnte, (ein Versuch, der freilich miſslang,) die Erscheinungen muſsten zu dem Behuf als ein Ganzes betrachtet werden, d. h. die Idee des unbedingten Grundes wurde auf die *Sinnenwelt* angewandt, und daher nennt Kant, die aus dieser Anwendung entsprungenen Ideen, *kosmologische Ideen*.

Von der Idee des unbedingten Ganzen.

Die Idee des unbedingten Ganzen entspringt aus der Form der disjunktiven Schlüſse, die wieder auf die Form der disjunktiven Urtheile beruht. In einem disjunktiven Urtheile wird das Verhältniſs der Theile zu einem Ganzen bestimmt, wenn man also durch disjunktive Schlüſse aufsteigt, so wird man nur dann aufhören können, wenn man auf ein Ganzes stöſst, das nicht wieder als Theil gedacht werden kann. In einem jeden disjunktiven Sclufse werden in dem mögli-

disjunktiven Urtheile. das sein Obersatz ist, alle möglichen Prädikate eines Gegenstandes aufgezählt, in dem Untersatze wird der Gegenstand in Rücksicht dieser möglichen Prädikate bestimmt. Die logische Form der disjunktiven Urtheile, die dem disjunktiven Schlufse zum Grunde liegen, beruhet auf den Grundsatz: Einem jeden Gegenstand des Denkens kömmt von jeden zwei einander entgegengesetzten Prädikaten eins zu, welchen man in der Logik den Satz der Bestimmbarkeit nennt. Cajus ist entweder gelehrt oder nicht geleht. Man geht also von der Bestimmbarkeit zum Bestimmten fort, mit andern Worten, man bestimmt durch die Möglichkeit die Wirklichkeit. — Der logische Grundsatz: Jedem gedachten Gegenstande kömmt von zwei einander entgegengesetzten Merkmalen eins zu, mufs abgeändert werden, wenn er zur Erkenntnifs eines Gegenstandes dienen soll, und er heifst dann so: Jedem Dinge mufs von jeden zwei möglichen widersprechenden (contradictorischen) Merkmalen immer eins zukommen. Man wird nun einen Gegenstand vollkommen bestimmt haben, wenn man angiebt welche von allen widersprechenden Merkmalen diesem Gegenstande zukommen. Alle Merkmale aber, wodurch in dem Dinge selbst etwas gesetzt wird, heifsen Realitäten, ihnen stehen die rea-

len Negationen entgegen. *) Wenn ich also aus dem Inbegrif aller Realitäten bestimme, welche davon einem Gegenstande zukommen, so ist er dadurch völlig bestimmt. Die völlige Bestimmung eines Gegenstandes setzt also die Idee des Inbegrifs aller Realitäten voraus, und diese Idee ist daher übereinstimmend mit der Idee des unbedingten Ganzen, weil der Inbegrif aller Realitäten nicht wieder als ein Theil eines andern betrachtet werden kann, da dieses höhere Ganze ja sonst noch mehr Realitäten enthalten würde.

Soll eine Idee zur Erkenntnifs dienen, so mufs sie auf einen Gegenstand bezogen werden, also mufs diese Beziehung auch mit der Idee des Inbegrifs aller Realitäten geschehen,

*) Man mufs die logischen Bejahungen mit den Realitäten, die logischen Verneinungen mit den realen Negationen nicht verwechseln. Die logischen Bejahungen und Verneinungen betreffen blofs Verhältnifse, sie kommen im Urtheil vor und bestimmen ob ein Prädikat (um defsen Innhalt sich aber die Logik nicht bekümmert) mit einem gegebenen Subjekt zur Einheit des Bewufstseins verbunden werden kann, oder nicht. Realitäten und Negationen aber von Gegenständen gebraucht, betreffen das Setzen oder Nichtsetzen eines Merkmals, daher können logische Bejahungen oft reale Negationen sein, wenn man ihren Innhalt untersucht; *schuldlos* ist eine logische Bejahung in dem Urtheil: Cajus ist schuldlos, so wie es dem Innhalte nach eine reale Negation ist. Logische Verneinungen werden immer durch *nicht* bezeichnet.

und dann erhält man den Begrif eines allerrealsten Wesens. Nennt man nun eine Idee in einem Gegenstande dargestellt, *Ideal*, so ist das allerrealste Wesen ein Ideal der Vernunft. *)

Wir wollen nun sehen, was für Merkmale sich aus dem Begrif eines allerrealsten Wesens ableiten laſsen. 1) Der Begrif bezeichnet ein Individuum, weil er durchgängig bestimmt ist; denn gesetzt er paſste auf mehrere verschiedene Gegenstände, so würde in dem einen sich finden, was in dem andern nicht ist, und also wäre der eine Gegenstand, nicht das allerrealste Wesen. 2) Dies Wesen wird betrachtet als *Urwesen*, weil alle möglichen Gegenstände nur durch daſselbe möglich sind. Ich kann nämlich den Begrif eines jeden möglichen Wesens aus der Idee des allerrealsten Wesens ableiten, in so fern ich einen Theil der Realitäten des allerrealsten Wesens ihm beilege, andere hingegen von ihm verneine. Es ist also der Grund aller Möglichkeit. 3) Es

*) Gröſste Tugend verbunden mit der gröſsten Glükseeligkeit ist eine Idee, der Zustand, wo dies statt findet, und den wir *Himmel* nennen, ist also ein Ideal. Das Böse thun, des Bösen wegen, ist Idee, ein Wesen der das Böse thut, des Bösen wegen, (Teufel) ein Ideal. Wir behaupten hier übrigens nicht die Existenz von Himmel und Teufel,

ist das *höchste* Wesen, denn über ihm steht nichts, weil das was über ihn stehen würde, noch mehr Realitäten enthalten müßte. 4) Es ist *eiuzig*, weil alles durch daßelbe ist. 5) Es ist *einfach*, denn wäre es aus abgeleiteten Wesen zusammengesetzt, so würden diese daßselbe erst möglich machen, da es doch vielmehr die abgeleiteten Wesen möglich macht. 6) Es ist *das Wesen aller Wesen*, in so fern es die Materie alles Möglichen enthält. 7) Es ist das *allervollkommenste* Wesen, weil es alle Realitäten und keine Negationen besitzt. 8) Es ist *allgenugsam*, denn es ist von keinem abhängig und von ihm hängt alles ab. 9) Es ist *unermeßlich*, weil es selbst allem andern zum Grunde liegt. 10) Es ist den Bedingungen der Zeit nicht unterworfen, *ewig*, weil es sonst nicht unbedingt wäre. 11) Es ist aus derselben Ursach *außerweltlich*, weil es sonst den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterworfen wäre. 12) Es ist *unveränderlich*, weil sonst entweder eine Realität in eine Negation verwandelt würde, und dann würde es nicht mehr das allerrealste Wesen sein, oder eine Realität hinzugefügt würde, und dann wäre es vorher nicht das allerrealste Wesen gewesen u. s. w. Dieses Wesen nennen wir *Gott*.

Meine Leser werden leicht einsehen, daſs alle diese Eigenschaften der Gottheit unmittelbar aus dem Begrif des allerrealsten Wesens abgeleitet sind. Sobald man also das Dasein des allerrealsten Wesens bewiesen hat, ist zugleich das Dasein dieser Merkmale in ihm bewiesen. Jetzt müſsen wir sehen, ob der Beweis für das Dasein eines solchen Wesens geführt werden kann. —

Wir haben nur drei Wege, auf welchen wir zu dem Beweise dieses Daseins gelangen können, entweder wir führen ihn aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens überhaupt, ohne auf irgend einen Gegenstand der Erfahrung Rücksicht zu nehmen, dieser Beweis heiſst der *ontologische* (von dem Griechischen ων, das Wesen) oder wir gehen von der Erfahrung aus, wo es wieder zwei Wege giebt, entweder legt man seinem Beweise die Erfahrung überhaupt, (die Sinnenwelt überhaupt) zum Grunde, dieser Beweis heiſst der *kosmologische* (von dem griechischen κοσμοσ Welt); oder man geht von einer bestimmten Erfahrung aus, welcher Beweis der *physiko-theologische* genannt wird.

Darstellung und Prüfung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes.

Beweis. Wenn das allerrealste Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich,
Nun ist es möglich;

Also ist es auch wirklich.

Beweis des Obersatzes: Dem allerrealsten Wesen kommen alle Realitäten zu,
Das Dasein aber ist eine Realität,

Also kömmt dem allerrealsten Wesen das Dasein zu.

Beweis des Untersatzes: Alles was sich nicht widerspricht, ist möglich,
Der Begrif des allerrealsten Wesens widerspricht sich nicht,

Also ist das allerrealste Wesen möglich,

Prüfung dieses Beweises. Der geführte Beweis ist der Form nach richtig, es frägt sich also bloſs ob er auch der Materie nach richtig ist? *) Wir müſsen also jetzt untersuchen, ob die für den Ober- und Untersatz geführten Beweise richtig sind. Wir machen mit der Prüfung des Beweises für den Obersatz den

*) Zur Materie des Schluſses gehört der Ober- und Untersatz, die Verbindung derselben zur Herleitung des Schluſssatzes heiſst die Form deſselben.

Anfang. Gegen die Form deſselben ist nichts einzuwenden, und auch sein Obersatz: dem allerrealsten Wesen kommen alle Reälitäten zu, ist unbezweifelt gewiſs; aber sein Untersatz: Das Dasein ist eine Realität, ist falsch. Um einzusehen, daſs das Dasein keine Realität sei, denke man sich irgend einen Gegenstand z. B. einen Tisch, und bestimme genau die Realitäten die ihm zukommen; nun setze man, eben dieser Gegenstand (der Tisch) sei wirklich, so wird man einsehen, daſs durch das Setzen des Daseins deſselben dem vorhin bloſs als möglich gedachten Gegenstand (dem Tisch) keine Realität hinzugefügt werden kann, denn sonst hätte ja der wirkliche Gegenstand (der wirkliche Tisch) eine Realität mehr, und also der mögliche Gegenstand wäre nicht eben derselbe, wie der wirkliche, (der wirkliche Tisch wäre nicht eben derselbe, den ich mir vorher bloſs als möglich dachte). Gesetzt zwei Menschen haben von einem und demselben Gegenstande gleiche Vorstellungen, der eine stellt ihn sich aber als möglich, der andere aber als wirklich vor; wäre nun Dasein eine Realität, so würden beide sich nicht einen und denselben vorgestellt haben. Dasein und Möglichkeit sind also nicht Realitäten eines Gegenstandes selbst, der gedacht wird, sondern es

sind bloſs Verhältniſse zu unserm Erkenntniſsvermögen, wodurch aber in dem gedachten Gegenstande nichts geändert wird. Wir sagen ein Gegenstand sei (logisch) möglich, wenn er gedacht werden kann, d. h. wenn er kein widersprechendes Merkmal enthält, und dies ist beim allerrealsten Wesen. Ein Gegenstand wird von uns als *wirklich* erkannt, wenn wir ihn *anschauen*, übrigens bleibt der Gegenstand immer derselbe, denn sonst würde ja ein anderer Gegenstand gedacht als angeschaut, d. h. nicht der vorhin gedachte, sondern ein anderer Gegenstand wäre wirklich. Wir sehen also, daſs logische Möglichkeit und Wirklichkeit nur zwei verschiedene Verhältniſse sind, in welchen der Gegenstand zu unsern verschiedenen Vorstellungsvermögen, der Sinnlichkeit als dem Vermögen der Anschauungen und dem Verstande (als dem Vermögen der Begriffe) gesetzt wird. —

Dadurch fällt aber der Obersatz des ontologischen Beweises: Wenn das allerrealste Wesen möglich ist. so ist es auch wirklich, über den Haufen. — Hierdurch wäre nun freilich schon die Nichtigkeit des ontologischen Beweises dargethan, allein wir wollen auch noch zeigen, daſs der Untersatz deſselben nicht bewiesen werden kann. Der Beweis für den Untersatz war:

Alles, was sich nicht widerspricht, ist möglich;
Das allerrealste Wesen widerspricht sich nicht,

Also ist es möglich.

Eigentlich hätte der Beweis so ausgedrückt werden müßen: Ieder Begrif, der sich nicht widerspricht, ist möglich,
Der Begrif des allerrealsten Wesens widerspricht sich nicht,

Also ist der Begrif des allerrealsten Wesens möglich.

Meine Leser sehen durch diese Abänderung leicht ein, daſs dieser Beweis bloſs für die logische Möglichkeit (Gedenkbarkeit) des allerrealsten Wesens gilt, weil nämlich den Realitäten nur Negationen logisch entgegen stehen, so kann man allerdings alle Realitäten ohne Widerspruch vereinigt denken, allein die logische Möglichkeit ist von der realen sehr verschieden. Aus dem Umstande, daſs ich alle Realitäten vereinigt denken kann, flieſst noch nicht, daſs sie alle vereinigt existiren können, können sich nicht ihre Wirkungen widerstreiten? Der Strom, der das Schiff nach Abend treibt, und der Wind der es nach Morgen zu gehen zwingt, sind beides Realitäten, aber ihre Wirkungen heben sich auf. Nur das allerrealste Wesen allein kann (wenn es existirt)

seine reale äuſsere und innere Möglichkeit einsehen. Ich verweise meine Leser um Wiederholung zu vermeiden auf Seite 116.

Darstellung und Prüfung des kosmologischen Beweises.

Beweis. Es existirt etwas, wenigstens Ich selbst. Das Existirende ist entweder schlechterdings nothwendig oder zufällig. Ist es zufällig, so setzt es nach dem Gesetze der Causalität, seine Ursach voraus, die Reihe der Ursachen aber kann nur mit dem schlechthin nothwendigen als vollendet betrachtet werden. Es existirt also ein schlechthin (absolut) nothwendiges Wesen.

Das absolutnothwendige Wesen ist ein solches, deſsen Nichtexistenz unmöglich ist, von allen Wesen aber ist nur das allerrealste Wesen dasjenige, deſsen Nichtexistenz nicht gedacht werden kann, also ist das absolutnothwendige Wesen das allerrealste Wesen.

Dieser Beweis unterscheidet sich von dem ontologischen dadurch, daſs er ein Dasein überhaupt zum Grunde legt, wovon man wenigstens sein eigenes Dasein zugestehen muſs. Er heiſst der Beweis *von der Zufälligkeit der Welt*, weil wohl niemand sich als absolutnothwendig, sondern als zufällig betrachten wird.

Prüfung dieses Beweises. Was den ersten Theil deſselben betrift, wo man von der zufälligen Existenz auf das Dasein eines absolutnothwendigen Wesens schlieſst, so verweise ich auf das, was ich oben S. 168. bei der Anwendung des unbedingten Grundes auf die Categorie der Zufälligkeit gesagt habe. Es ist die Idee des absolutnothwendigen Wesens, nichts als eine Vorschrift der Vernunft für den Verstand, beim Aufsteigen in der Reihe der zufälligen Ursachen, seine Untersuchungen immer fort zu setzen, und wenn gleich die Möglichkeit eines absolutnothwendigen Wesens, als Ding an sich, nicht geleugnet werden kann, so giebt doch das Dasein eines zufälligen Gegenstandes keinen Beweisgrund für das Dasein eines absolutnothwendigen Gegenstandes ab.

Aber auch einmal angenommen, man könnte von der Zufälligkeit der Welt (oder irgend eines existirenden Dinges) auf das Dasein eines absolutnothwendigen Wesens mit Sicherheit schlieſsen (welches doch der Fall nicht ist,) so bleibt noch eine andere Schwierigkeit übrig, man muſs nämlich beweisen, daſs das absoluthnothwendige Wesen das allerrealste Wesen ist, und hier hinkt der gegebene Beweis sehr.

Unter den Gegenständen der Erkenntniſs,

die uns in der Erfahrung gegeben werden können, findet man keinen, dem man das Merkmal einer unbedingten Nothwendigkeit beilegen könnte, daher sucht man unter den Begriffen herum, um zu sehen, ob sich nicht einer dazu qualificire, und glaubt ihn in dem Begrif des allerrealsten Wesens gefunden zu haben; allein denn muſs man erst beweisen, daſs das allerrealste Wesen nothwendig existiren müſse, welches der ontologische Beweis zu leisten versuchte, aber, wie wir gesehen haben, nicht leisten konnte. Es beruht also der kosmologische Beweis am Ende auf den ontologischen, und fällt mit diesem.

Darstellung und Prüfung des physicotheologischen Beweises für das Dasein Gottes.

Beweis. Es giebt in der Sinnenwelt eine Menge Erscheinungen, die eine solche Beschaffenheit haben, daſs man an ihnen deutliche Spuren von Einrichtungen zu bestimmten Absichten erkennt. Ich übergehe es hier mehrere solcher Beispiele zu nennen, und berufe mich allein auf die Einrichtung des menschlichen Körpers, bei dem jedes Gliedmaſs deutlich zeigt, daſs es zu einer bestimmten Absicht seine Einrichtung erhalten hat. Absicht setzt ein vernünftiges Wesen voraus, das sie ge-

habt hat, also sind in der Sinnenwelt eine Menge Erscheinungen, die da zeigen, dafs sie von einem vernünftigen Urheber herrühren. So weit die Erfahrung reicht. finden wir, dafs alles Mannigfaltige der Sinnenwelt zu einem Ganzen zusammenstimmt, und wo unsere Erfahrung nicht hinreicht, können wir der Analogie nach diese Zusammenstimmung annehmen. Es wird daher die Welt von *Einem* vernünftigen Urheber herrühren, da sie selbt als zufällig betrachtet werden mufs. Dieser vernünftige Urheber der Welt kann selbst nicht zufällig sein, also ist er das absolutnothwendige Wesen; das absolutnothwendige Wesen ist aber das allerrealste Wesen; folglich schliefst man von der zweckmäfsigen Einrichtung einzelner Erscheinungen auf das Dasein des allerrealsten Wesens (Gottes) als des vernünftigen Urhebers der Welt.

Prüfung dieses Beweises. So viel leuchtet gleich anfänglich in die Augen, dafs der physicotheologische Beweis sich auf den kosmologische und vermittelst dieses auf den ontologischen Beweis stützt. Er geht von der Zweckmäfsigkeit einzelner Erscheinungen auf die Zufälligkeit der Welt über, in so fern diese sich selbst nicht zweckmäfsig hervorgebracht

haben kann, und nun schliefst er von der Zufälligkeit der Welt auf das Dasein des allernothwendigsten Wesens, und will dann ontologisch zeigen, dafs dies das allerrealste Wesen sei. Der physicotheologische Beweis fällt mit seinen Stützen dem kosmologischen und dem ontologischen Beweise, und ich übergehe hier, was ich oben zur Bestreitung dieser Beweise gesagt habe. — Nun nur noch ein Paar Worte über den Zusatz, den der physicotheologische Beweis zu den beiden andern Beweisen macht.

Es ist freilich nicht zu leugnen, dafs eine Menge Gegenstände der Sinnenwelt von der Art sind, dafs wir ihre Einrichtung nicht anders begreifenkönnen, als wenn wir einen Zweck, eine Absicht aufsuchen, weshalb sie so eingerichtet sind. Es ist also die Zweckmäfsigkeit für uns ein Erklärungsgrund, wenn wir mit den mechanischen Ursachen nicht ausreichen; allein aus dem Umstande, dafs wir die Einrichtung gewifser Dinge nicht anders begreifen können, als wenn wir annehmen, dafs sie nach einem bestimmten Zwecke hervorgebracht sind, folgt noch gar nicht, dafs ein solches Ding wirklich einen vernünftigen Urheber habe. Es ist dies nichts als eine Hy-

pothese, die aber doch immer nicht Beweisgrund ist. Man würde ja sonst schlieſsen, was ich nicht anders erklären kann, ist so, und das wird doch wohl niemand behaupten. Ferner erschleicht der physicotheologische Beweis die Annahme Eines Urhebers der Welt, denn er nimmt analogisch an, weil das was wir von der Welt kennen zusammenstimmend ist, so wird alles zusammenstimmend sein. Aber gesetzt auch, die Welt sei von Einem vernünftigen Wesen hervorgebracht, so könnte ich doch höchstens nur annehmen, es habe so viel Kraft und so viel Verstand als dazu gehört, um diese Welt zu machen, nicht aber, daſs es den höchsten Verstann und die höchste Kraft besitzt. Wir würden von der Welt höchstens nur auf den Weltbilder, aber nicht auf das höchste Wesen schlieſsen können.

Der ontologische und kosmologische Beweis haben an sich keinen Nutzen; was hilft es uns, wenn wir auch bewiesen hätten, es existirt das allerrealste, oder ein nothwendiges Wesen, da wir die Realitäten dieses Wesens nicht erkennen und begreifen können. Ueberdies sind beide bloſse trockene Spekulation, die nur für den Metaphysiker zum Behuf seiner Spekulationen im Gebiete des Übersinnlichen, aber nicht für den gemeinen Mann

zum Behuf des moralischen Lebens, Werth haben kann; anders ist es mit dem physicotheologischen Beweise der weit mehr Interesse selbst für den gemeinen Mann hat, indem er Gott als den Urheber der ihm bekannten Sinnenwelt und also auch seines Wohls und Wehs darstellt. Als strenger Beweis kann er nun freilich, wie wir gezeigt haben, eben so wenig gelten, als die vorhergehenden, aber er kann uns vorbereiten, durch die Betrachtung des Zweckmäfsigen einen Welturheber zu ahnden, wenn gleich nicht zu erkennen und sein Dasein zu beweisen, und er würde, wenn es anderweitige Gründe für die Annahme der Gottheit gäbe, an dieser Annahme sich leicht anschliefsen und durch diesen anders worauf gegründeten Glauben an die Gottheit Leben und Schönheit erhalten.

Dies sei genug zur Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes. Das Dasein kann nicht *bewiesen* werden, wenn gleich gegen die Möglichkeit eines solchen Wesens auch nichts eingewandt werden kann. Die Gottheit gehört zu den Dingen an sich, liegt also über die Gränzen der Sinnenwelt hinaus, bis auf welche sich unsere Erkenntnifs nur erstreckt, wir können also eben so wenig das Dasein, als das Nichtsein derselben *beweisen*. Die Vernunft will

mit dieser Idee nichts anders sagen, als wir sollen bei unsern Nachforschungen in der Sinnenwelt, wenn wir mit mechanischen Ursachen nicht ausreichen, so verfahren, *als wäre* die Sinnenwelt von Einem vernünftigen Wesen hervorgebracht, um die gröſstmöglichste Einheit unserer Erkenntniſse zu erlangen, und da noch zu begreifen, wo wir bei der Erklärung aus bloſsen mechanischen Ursachen, nichts mehr begreifen würden.

Gesammtes Resultat unserer Untersuchung über die erste Hauptfrage; was kann ich wiſsen?

Alle unsere Erkenntniſs erstreckt sich bloſs auf die Sinnenwelt, als Gegenstand der Erfahrung, was über diese hinaus liegt, ist für uns nicht erkennbar. Aber auch diese Sinnenwelt erkennen wir nicht, wie sie an sich ist, sondern nur, wie wir sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit anschauen, und unter den Bedingungen unseres Verstandes denken; doch laſsen sich aus der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes, die zu unsern Erkenntniſsen nothwendig sind, allgemeine und nothwendige Regeln ableiten, denen die Gegenstände der Erfahrung schlechterdings unterworfen sein

müſsen, wir können aber diese allgemeinen und nothwendigen Regeln nicht über die Erfahrung hinaus erweitern, um dadurch zur Erkenntniſs der Dinge an sich zu gelangen. Auch finden sich in unserer Vernunft Ideen, die freilich keine Erkenntniſs gewähren, die aber doch wenn wir sie als Ziel unsers Strebens im Felde der Erkenntniſs aufstecken, uns zum immer weitern Fortschreiten in demselben antreiben.

Zweiter Abschnitt.

Beantwortung der Frage: was soll ich thun?

So wichtig auch die Beantwortung der Frage ist, was kann ich wifsen? so wird sie doch von der Frage, was soll ich thun? unendlich weit an Interefse übertroffen. Ich kann allenfalls die erste Frage unbeantwortet lafsen, aber die zweite Frage hingegen mufs jeder, der auf den Namen eines vernünftigen Wesens Anspruch macht, sich vorlegen, und sie zu beantworten suchen, weil man zwar das Wifsen, aber nicht das Handeln aufgeben kann. Aber eben deshalb läfst sich schon zum voraus vermuthen, dafs die Beantwortung dieser Frage mit ungleich weniger Schwierigkeiten verknüpft sein müfse, als die der vorhergehenden.

Die Frage, was soll ich thun? betrift nicht unsere Erkenntnifse, sondern unser Vermögen zu handeln, unsere Willkühr; und die Frage so wohl, als jede bestimmte Antwort darauf: du sollst dein Versprechen halten, du sollst nicht lügen, u. s. w. setzt voraus, dafs unsere Handlungen nicht nach dem Gesetze der Naturnoth-

wendigkeit geschehen, weil sonst jede Frage nach dem Sollen und jede Antwort darauf ungereimt wäre, sondern daſs es in unserer Willkühr steht, zu thun und zu laſsen, d.h. daſs wir *frei sind*. Das Bewuſstsein also, daſs wir *Sollen*, setzt als nothwendig voraus, daſs wir frei sind; denn müſsten alle unsere Handlungen nach den Gesetzen der Natur nothwendig geschehen, so wäre es eben solcher Unsinn uns zu gebieten, daſs wir etwas thun oder laſsen sollen, als dem Magen zu befehlen, daſs er verdaue oder nicht verdaue, oder dem Steine, daſs er schwer oder nicht schwer sei. —

Ehe wir uns also an die Beantwortung der Frage: was soll ich thun? wagen, müſsen wir zuförderst eine Untersuchung über die Freiheit der Willkühr anstellen, denn alle Bemühungen die erste Frage zu beantworten, wäre vergeblich, wenn sich darthun laſsen sollte, daſs wir in Rücksicht der Willkühr nicht frei sind.

Was versteht man unter *Freiheit der Willkühr?* Man nimmt diesen Ausdruck in doppelter Bedeutung in *negativer* und *positiver*. Nicht stehen unter fremden nothwendig zwingenden Gesetzen, Unabhängigkeit von äuſsern nothwendig bestimmenden Ursachen ist *Freiheit im negativen Verstande;* so sagen wir, ein Stein, der fällt, ist nicht frei, denn er wird von

der Erde angezogen, und muſs nothwendig den Gesetzen dieser Ursach gemäſs fallen. *Frei sein in positiver Bedeutung* heiſst unter seinen eigenen Gesetzen stehen, in der letztern Bedeutung brauchen wir den Ausdruck in dem Worte *Freistaat*, worunter wir nämlich einen Staat verstehen, deſsen Bürger sich selbst Gesetze geben. Man sieht leicht ein, daſs der positive Begrif der Freiheit den negativen in sich schlieſst, und daſs also ohne Vorausſetzung der negativen Freiheit, die positive gar nicht existiren kann. Wir wollen daher zuförderst fragen, ist die Willkühr des Menschen negativ frei, d. h. sind seine Handlungen von den Gesetzen der Naturnothwendigkeit ausgenommen oder nicht? —

Wir können einen doppelten Weg einschlagen um diese Frage zu beantworten, einmal können wir untersuchen, was für einen Ausspruch der gemeine Menschenverstand über diesen Gegenstand thut, und so dann können wir auch den Anspruch der speculativen Vernunft über diesen Gegenstand einholen. Laſst uns beides versuchen.

Man erzählt uns, Cajus hat seinen Vater ermordet. — Wir erschrecken und fragen, wie ist das möglich? Der andere sagt uns, Cajus war ein aufbrausender, jähzorniger und ehrgeiziger Mensch, sein Vater hatte ihn von seiner

Kindheit an gar nicht geachtet, sondern immer hart und grausam begegnet, jetzt hatte er ihn wieder schrecklich beleidigt, die Ehre des Cajus war von ihm öffentlich angegriffen, und äufserst gekränkt, Cajus hatte grade Wein getrunken, dies vermehrte seine Hitze, und so erstach er im Zorn seinen Vater. Hat der andere nun unserer Frage wie ist das möglich? durch seine Antwort Genüge geleistet, so sagen wir: ja unter den Umständen *muſste* Cajus seinen Vater freilich umbringen. Frägt man uns nun aber, also ist die Handlung des Cajus nicht Unrecht? denn ihr sagtet ja selbst, sie *muſste* unter diesen Umständen geschehen, und was geschehen muſs, ist weder Recht noch Unrecht, so schütteln wir den Kopf und behaupten, deſsen ungeachtet sei die Handlung des Cajus ein Verbrechen, d. h. wir erklären die Handlung für frei: Hier erhellet daſs der gemeine Menschenverstand eine und dieselbe Handlung für nothwendig, und für nicht nothwendig (für negativ frei) erklärt. —

Fragen wir die spekulative Vernunft in dieser Bedrängniſs um Rath, so fällt ihr Bescheid mit dem des gemeinen Menschenverstandes zusammen. Ich verweise meine Leser hier auf das was ich oben bei den kosmologischen Ideen über die Beweise der beiden sich widerstreitenden Sätze: Es ist die Causalität nach Gesetzen der Na-

tur nicht die einzige in der Sinnenwelt, sondern man muſs auch eine Causalität durch Freiheit annehmen, und: Es giebt überall keine Freiheit in der Welt, sondern alles geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, gesagt habe. — Bedenkt man nun, daſs welchen von beiden Sätzen man als wahr, und welchen man als falsch erklärt, man immer auf etwas Wichtiges Verzicht thun muſs, so kömmt man noch mehr ins Gedränge. Sagt man alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so ist Tugend, Recht, Sittlichkeit ein Hirngespinnst, und Glauben an Gottheit und Unsterblichkeit der, wie wir in der Folge zeigen werden, darauf beruht, ein leerer Traum: nimmt man hingegen an, in der Sinnenwelt könne Causalität durch Freiheit eintreten, so wird die ewige Ordnung der Natur zerriſsen und keine Erfahrung mehr möglich sein, weil man nie wiſsen könnte, ob die Causalität durch Freiheit nicht eine Ausname von den Gesetzen der Natur machen würde. Was soll man nun aufgeben, Sittlichkeit oder Erfahrung? soll man lieber die Tugend für Träumerei erklären oder die Erfahrungserkenntniſs unsicher und die Erscheinungen der Sinnenwelt zum möglichen Spiel, was weiſs ich, welcher Causalitäten durch Freiheit machen? Keins von beiden kann aufgegeben werden, die Sittlichkeit

nicht, dies fordert die praktische Vernunft in ihrer heiligen Gesetzgebung; Erfahrung nicht, dies fordert die erkennende Vernunft, die sonst unnütz wäre, weil sie bei jeder Verbindung nach Naturgesetzen, bei jeder Erwartung der Zukunft immer fürchten müſste. daſs eine Causalität durch Freiheit eine Ausname von den Gesetzen der Natur machte und so ihre Untersuchungen und Verbindungen vernichtete. Eins von beiden zu retten hilft uns nichts, es muſs beides Freiheit und Naturnothwendigkeit mit einander bestehen können; dahin weiſst auch der gemeine Menschenverstand, der eine und dieselbe Handlung, wie wir eben gesehen haben, für nothwendig und für frei erklärt. Wie ist dies aber möglich? wie kann eine und dieselbe Sache frei und nothwendig sein? — Nimmt man an, die Wahrnehmungen der Sinnenwelt betreffen Dinge an sich selbst, so ist freilich keine Rettung, da kann dann eine und dieselbe Sache nicht zugleich frei und nicht frei (nothwendig) sein. Wir wiſsen aber schon, daſs alle Wahrnehmungen der Sinnenwelt nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen betreffen, es findet also bei einer gegebenen Erscheinung A eine doppelte Relation statt, einmal kann ich sie betrachten, als Erscheinung, d. h. als einen Theil der Sinnenwelt und da ist sie den Gesetzen

der Naturnothwendigkeit unterworfen; ich muſs sie mit einer andern vorhergehendnn Erscheinung nach einer allgemeinen und nothwendigen Regel verknüpfen; aber zweitens kann ich diese Erscheinung A auch als Wirkung eines Dinges an sich betrachten, das nun als Ding an sich, nicht den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen zu sein braucht, d. h. frei sein kann. Betrachte ich das Verbrechen des Vatermordes des Cajus als eine Erscheinung in der Sinnenwelt, so muſs ich freilich nach einer andern vorhergehenden Erscheinung fragen, worauf diese Handlung nothwendig nach einer Regel folgt, hier ist Naturnothwendigkeit. Aber eben dieses Verbrechen ist auch als Wirkung des Cajus als Ding an sich selbst, nicht in so fern es mir in der Sinnenwelt erscheint zu betrachten, und da widerspricht es sich nicht, daſs die Handlung in so fern ausgenommen von Naturgesetzen der Sinnenwelt, d. h. als frei betrachtet werden kann. Wenn daher der Philosoph um eine gegebene Handlung z. B. den Vatermord des Cajus zu erklären, von der Erziehung des Cajus, von seinem Temperament, seiner körperlichen Beschaffenheit spricht, und uns eine Reihe von Handlungen vorführt, von denen eine immer die andere erzeugte, und deren Ende das Verbrechen ist — der Richter hingegen diese Hand-

lung des Cajus doch für ein Verbrechen erklärt, sie ihm zurechn t und ihn deshalb bestraft, so haben beide Recht und widersprechen einander nicht. Der Philosoph spricht von einer Erscheinung der Sinnenwelt, die er nun nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit mit andern Erscheinungen in eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen verbindet, der Richter hingegen betrachtet den Vatermord als die Wirkung des Cajus als Ding an sich, und da kann er ihn von den Naturgesetzen der Sinnenwelt ausnehmen, ihn für frei erklären, und seine Handlung ihm zurechnen.

Ich habe oftmals gefunden, daſs bei den Bemühungen der Schriftsteller eine Sache recht deutlich zu machen, die Weitläuftigkeit der Deutlichkeit nachtheilig geworden ist, ich will daher nichts mehr hinzusetzen um nicht in denselben Fehler zu verfallen, meine Leser werden, wenn sie das Ganze noch einmal überlesen, wie ich hoffe, die Sache verständlich finden. Daſs eine und dieselbe Handlung für frei und auch für nothwendig erklärt werden kann, kömmt von der doppelten Relation her, in der man sie betrachtet, sie ist nothwendig als Erscheinung, sie kann frei sein in so fern sie von einem Dinge an sich herrührt.

Ich habe mich immer nur des Ausdrucks be-

dient, ein Handlung *kann* frei sein, in so fern sie von einem Dinge an sich herrührt, nicht sie *ist frei*, denn das letztere würde zu viel behauptend sein, und unsern vorhergehenden Sätzen daſs wir von den Dingen an sich nichts wiſsen, widersprechen. Wir retten hier bloſs die *Möglichkeit* der Freiheit und zeigen, daſs sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit nicht widerspricht. Wie ein Ding an sich Causalität durch Freiheit haben könne, sehen wir freilich nicht ein, aber dies ist auch nicht nothwendig, und wir sind im Grunde bei den Erklärungen der nothwendigen Erscheinungen in der Sinnenwelt um nichts beſser daran, denn wer will darthun, wie die Bewegung des Körpers C der im Laufe auf den ruhenden Körper S stöſst, zum Theil in diesem letztern übergeht, so daſs sich nun beide bewegen? — Die Causalität durch Freiheit ist bei einem Dinge an sich möglich; niemand wird darthun können, ein Ding an sich müſse fremden Gesetzen unterworfen sein, denn er weiſs von den Dingen an sich nichts, ich kann die Wirklichkeit der Freiheit durch meine spekulative Vernunft freilich nicht darthun, weil ich von den Dingen an sich nichts weiſs, und nichts wissen kann, aber mein Gegner kann auch aus eben dem Grunde ihre Unmöglichkeit nicht darthun.

Die erkennende Vernunft kann also nichts weiter thun als die Möglichkeit der Freiheit retten und zeigen, daſs niemand durch speculative Beweise uns zwingen kann, alles der Naturnothwendigkeit zu unterwerfen. Wir haben aber auſser dem Erkenntniſsvermögen noch ein Willensvermögen, dieses giebt uns im unmittelbaren Bewuſstsein die Vorstellungen von einem Sollen, von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, Vorstellungen, die nothwendig in uns gegründet sind, und die wir nicht ausrotten können. Tugend und Laster, Recht und Unrecht setzen aber den negativen Begrif der Freiheit, die Ausnahme von fremden nothwendig zwingenden Gesetzen voraus; ohne Freiheit ist Tugend und Laster, Recht und Unrecht ein Widerspruch, und wenn der Mensch nicht frei wäre, könnte man seine Handlungen ihm eben so wenig zurechnen, als man dem Stein der vom Dache fällt und einen Menschen erschlägt, die Wirkung des Erschlagens zurechnen kann, denn beide gehorchten sodann der eisernen Nothwendigkeit. Da nun die praktische Vernunft als Gesetzgeberin für Tugend und Laster, Recht und Unrecht, nur unter Vorauſsetzung der Freiheit möglich ist, so nimmt sie diese als vorhanden an, und ist versichert, daſs keine Speculation sie je aus dem Besitze dieser Annahme verdrängen kann. Die-

se Annahme der Freiheit ist freilich kein Wissen und kein Erkennen, allein sie ist in praktischer Rücksicht zum Behuf der von unserer Vernunft unnachlaſslich geforderten Sittlichkeit nothwendig, und niemand kann die Tugend für möglich und für Gebot der Vernunft erkennen, ohne Freiheit der Willkühr anzunehmen. Daher nennen wir das Fürwahrhalten der Freiheit einen *nothwendigen praktischen Glauben.*

Die Frage: was soll ich thun? hat also, da Freiheit möglich ist, einen Sinn und wir können uns dreist an die Beantwortung derselben wagen. Ehe wir uns aber an die Beantwortung dieser Frage machen; wollen wir zuförderst einige Begriffe erläutern, deren wir uns bei dem Fortgange unserer Untersuchungen bedienen müssen. —

Daſs wir fragen: was soll ich thun? setzt voraus, daſs wir etwas thun können, daſs wir ein Vermögen haben etwas zu thun, dieses Vermögen nennen wir *Begehrungsvermögen.* Bestimmen wir diesen Begrif genauer, so finden wir: *Begehrungsvermögen* ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Ich stelle mir vor, ich bezahle die Schulden eines armen alten rechtschaffnen Mannes, der sich gar nicht zu helfen weiſs, und sehe die Freude, die dies

dem armen Manne macht und gehe nun hin und befriedige seine Gläubiger, so waren meine Vorstellungen die Ursach, daſs ich sie wirklich machte. Dies war eine Wirkung des Begehrungsvermögens. Die Katze stellt sich den Geschmack des Fisches vor, der auf dem Tisch liegt, und dies bestimmt sie, hinaufzuspringen und ihn zu fressen; auch dies ist Aeuſserung des Begehrungsvermögens. Der Mensch und das Thier also haben ein Begehrungsvermögen: ja wir müſsen daſselbe jedem lebenden Wesen beilegen, weil Leben nichts anders heiſst, als nach Vorstellungen etwas wirklich machen.

Das Begehrungsvermögen hat also Causalität. Diese Causalität, in so fern sie in dem begehrenden Wesen selbst angetroffen wird heiſst das Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu laſsen*, man könnte es *Willkühr* in weiterer Bedeutung nennen, diese jst nun von doppelter Art, entweder ist damit das Bewuſstsein verbunden, daſs ich meine Vorstellung wirklich machen kann, dann ist es *Willkühr* in engerer Bedeutung, oder dieſs Bewuſstsein ist nicht damit verbunden, denn heiſst es *Wunsch*. Ich begehre das groſse Loos in der Lotterie zu gewinnen, offenbar eine Aeuſserung meines Begehrungsvermögens; allein ich bin mir zugleich bewuſst, daſs es nicht in meiner Macht steht, diese

diese Vorstellung wirklich zu machen, daher ist es ein bloſser Wunsch. Ich begehre ein Loos in der Lotterie zu nehmen, und ich bin mir bewuſst, daſs ich es kann, das ist *Willkühr* in engerer Bedeutung. Die Vorstellungen nun die die Willkühr bestimmen, können von doppelter Art sein, entweder sinnlich oder durch die Vernunft gegeben, denn wir habeu dies doppelte Vermögen der Vorstellungen Sinnlichkeit und Verstand (Vernunft). Der sinnliche Bestimmungsgrund der Willkühr, ist das sinnliche Gefühl der Lust, was mit der Vorstellung der Wirklichmachung eines Gegenstandes verknüpft ist, es geht vor der Bestimmung der Willkühr als Ursach vorher. Die Vorstellung des angenehmen Geschmacks des Fisches bestimmt die Willkühr der Katze ihn zu freſsen. Die Lust, die die Willkühr bestimmt, heiſst *Begierde*, die Katze hat Begierde den Fisch zu freſsen; und eine habituelle Begierde heiſst *Neigung*, da es in der Natur der Katze liegt gern Fische zu fressen, so sagt man die Katze hat Neigung dazu. Wesen, deren Willkühr nur allein durch sinnliche Antriebe, (Begierden, stimulos) bestimmt wird, haben eine *thierische Willkühr* (arbitrium brutum), und die Willkühr derselben ist nicht frei, sondern von der Einwirkung der Vorstellung des Gegenstandes auf ihr Gefühl der

Lust, abhängig. — Die Willkühr kann aber auch durch Vorstellungen des Verstandes (oder der Vernunft) bestimmt werden. Die Vorstellungen der Vernunft sind nicht einzelne, (wie die der Sinnlichkeit) sondern allgemeine. Allgemeine Bestimmungsgründe der Willkühr heiſsen *praktische Regeln*; das Vermögen praktische Regeln zu geben, oder die Vernunft in so fern sie die Willkühr bestimmt, (mit andern Worten die praktische Vernunft) heiſst *Wille*. Der hungrige Wilde der über ein Stück rohes Fleisch was er findet, herfällt und es verschlingt, hat nach thierischer Willkühr gehandelt: wenn er aber die Regel sich dachte, du muſst zu essen suchen, weil dich hungert, und nun iſst, äuſsert er Willen

Wenn die Vernunft ohne alle sinnlichen Antriebe die Willkühr bestimmt, so heiſst sie *reine praktische Vernunft*, *reiner Wille* und die Willkühr, die sie bestimmt; ist *frei* d. h. unabhängig von sinnlichen Antrieben. Die Willkühr des Menschen ist zwar durch sinnliche Antriebe bestimmbar, sie wird durch Reize afficirt, aber nicht nothwendig bestimmt, er kann daher in seine praktische Regeln, sinnliche Reize zu Bestimmungsgründen aufnehmen oder nicht, er kann durch Sinnenreize und durch reinen Willen bestimmt werden.

Die praktischen Regeln, die die Willkühr

eines

eines Wesens bestimmen heiſsen *Maximen* deſselben. So war es die Maxime des verstorbenen Königs von Preuſsen, nichts von dem zurückzunehmen, was er einmal befohlen hatte. Diese Maximen können nun von doppelter Art sein, entweder sind sie bloſs für das Subjekt das sie sich macht, die Willkühr bestimmend, oder sie sind als gültig für alle vernünftige Wesen zu betrachten, im letztern Fall heiſsen sie *Gesetze.* Macht sich jemand die Maxime, nicht höher als zu einen Groschen l'Hombre zu spielen, so gesteht er auch gern zu, daſs diese Maxime nur für ihn, nicht für jedermann verpflichtend sei. Ob es aber Maximen gebe, die eine Allgemeingültigkeit für jedermann bei sich führen oder die Gesetze sind, ist eine andere Frage; allein der gröſste Theil meiner Leser wird mir auch jetzt wohl schon zugestehen, daſs wenn jemand sich die Maxime macht nicht zu stehlen, seine Maxime die Beschaffenheit habe, daſs sie für jedes vernünftige Wesen gültig ist, mit andern Worten, daſs er ein Gesetz zu seiner Maxime gewählt habe. Laſsen sie uns nun einmal die Frage was soll ich thun? ein wenig näher beleuchten, um zu sehen, ob wir durch Auflösung derselben nicht auf Begriffe stoſsen, die uns die Beantwortung derselben erleichtern könnten.

Die Frage was *soll* ich thun? erfordert zur Antwort du *sollst* — — (z. B. nicht lügen, nicht stehlen, dein Versprechen halten u. s. w.) die Gebote für unsere Handlungen schlieſsen also ein Sollen in sich. Was setzt nun dies Sollen alles voraus? Erstlich ein *Können*, d. h. Freiheit der Willkühr, denn sonst wäre es ja wie schon oben gezeigt, Unsinn zu gebieten, wenn wir nothwendig zu unsern Handlungen gezwungen sind. Ferner flieſst hieraus, daſs die Bestimmung was wir thun sollen? auch nur alles das betreffen kann, was in unserer Macht steht, und dies ist allein unsere Willkühr, die Ausführung deſselben hängt oft nicht von uns, sondern von äuſsern Dingen ab, denen wir nicht gebieten können. Das Gesetz sagt: Du sollst deine unmündigen Kinder ernähren und für sie Brod verdienen, ich bin aber krank und muſs das Bette hüten, das Gesetz kann sich also auf nichts weiter als auf meinen Willen erstrecken, denn der steht in meiner Macht, ich habe den festen Vorsatz meine Kinder zu ernähren, aber die physische Kraft fehlt mir — doch auf diese erstreckt sich das Gebot nicht. — Zweitens setzt die Vorstellung du *sollst* voraus, daſs ich nicht von selbst und immer der Forderung des Gesetzes nachlebe, daſs ich ein Wesen bin, das auch Beweggründe hat, von

diesem Gebote abzuweichen. Denke ich mir ein Wesen, z. B. die Gottheit, deſsen Willkühr immer und von selbst mit dem Gesetze zusammenfällt, so hat für ein solches Wesen der Begrif des Sollens keinen Sinn. Wir Menschen, bei denen der Begrif des Sollens sich findet, müſsen also eine doppelte Art haben unsere Willkühr zu bestimmen, so daſs die beiden Bestimmungen nicht immer von selbst und nothwendig zusammen fallen, sondern eine der andern widerstreiten kann. Drittens ergiebt sich aus dem Sollen, daſs die eine Bestimmung die andere als sich untergeordnet erklärt. Laſsen Sie uns jetzt sehen, welches sind die beiden Arten, auf welche unsere Willkühr bestimmt werden kann, und welches ist diejenige, die vor der andern den Vorzug hat.

Der Mensch ist erstlich ein sinnliches Wesen, diese Eigenschaft hat er mit den Thieren gemein, er hat als ein solches Neigungen, Triebe und Begierden, die von seinen Bedürfniſsen herrühren. Die Befriedigung dieser seiner Bedürfniſse bringt in ihm ein angenehmes Gefühl, ein Gefühl der Lust hervor, so wie die Nichtbefriedigung derselben, ein unangenehmes Gefühl, ein Gefühl der Unlust erzeugt. — Hieraus ergiebt sich, daſs in jedem

Menschen, so wie in jedem Thier, ein Streben sich finden muſs, seine Bedürfniſse zu befriedigen, und daſs also auf diese Weise seine Willkühr bestimmt werden kann. Wenn ich eſse, weil mich hungert, wenn ich ein Glas Champagner trinke, weil ich Begierde darnach habe, so handle ich als ein sinnliches, thierisches Wesen. — Der Mensch ist aber zweitens auch ein vernünftiges Wesen, und dadurch erhebt er sich über das Thier. Die Vernunft kann nun auch Vorschriften zur Bestimmung seiner Willkühr ertheilen, sie kann die Befolgung des sinnlichen Triebes erlauben und verbieten. Ich möchte gern zu einem neuen Kleide das Geld, das ich in der Tasche habe, verwenden, allein die Vernunft untersagt mir die Befriedigung dieses Triebes, weil ich versprochen habe, dies Geld noch heute meinem Gläubiger zu bezahlen. — So hat also der Mensch einen doppelten Bestimmungsgrund der Willkühr, einen sinnlichen und einen vernünftigen, als freies Wesen kann er zwiſchen beiden wählen.

Dadurch aber daſs der Ausſpruch: *Du sollst* sich findet, wird erkannt, daſs dem Menschen geboten wird, was er thun soll, ob es nun gleich bei ihm steht, dieses Gebot zu erfüllen oder nicht zu erfüllen.

Alle Gebote oder Vorschriften für freie Willkühr sind Urtheile, denn sie sagen aus, ob eine Handlung geschehen solle oder nicht? Ein Urtheil als ein solches ist immer das Produkt des thätigen Vorstellungsvermögens, des Verstandes oder der Vernunft in weiterer Bedeutung. Alle Vorschriften für die freien Handlungen des Menschen sind also nur möglich, in so fern der Mensch denkt, d. h. ein vernünftiges Wesen ist. Das Thier handelt nach augenblicklichen Antrieben, und macht sich keine Regeln des Handelns wie der Mensch, daher legen wir dem Thiere auch bloſs ein sinnliches Begehrungsvermögen, dem Menschen aber ein vernünftiges Begehrungsvermögen, einen *Willen* bei. So fern der Mensch bei seinen Handlungen keiner Regel, sondern bloſs dem augenblicklichen, sinnlichen Antriebe folgt, ist er wie ein Thier zu betrachten, dies ist z. B. der Fall, wenn Uebermaſs des Hungers ihn antreibt, gierig über die Speise herzufallen.

Ob wir nun gleich überzeugt sind, daſs alle Vorschriften für die freien Handlungen der Menschen als solche (ihrer Form nach) Produkte der Vernunft sind, so entsteht doch die Frage, worauf gründet die Vernunft ihre Einsicht von dem was wir sollen? welches ist

der Grund weshalb sie etwas gebietet und verbietet? Wenn wir diese Frage beantwortet haben, so ist eben dadurch auch die Frage: was soll ich thun? beantwortet. Denn wenn wir die Frage: was soll ich thun? mit andern Worten ausdrücken wollen, so können wir auch sagen: woran erkenne ich, was mir geboten ist?

Das, was die Vernunft zu thun gebietet, nennen wir *sittlichgut*, das, was sie uns zu thun verbietet, *sittlichböse*. So sagen wir, es sei sittlichgut, seinen irrenden Mitbruder eines beſsern zu belehren, und sittlichböse eine Lüge zu sagen. *Sittlichkeit* also wird das Verhältniſs unserer Handlungen zu den Geboten der Vernunft sein. *Heilig* ist ein Wesen, dessen Wille mit den Geboten der Vernunft von selbst zusammenfällt, bei dem also keine Abweichung von den Geboten der Vernunft möglich ist, und bei dem also kein Sollen statt findet. *Tugend* ist das fortgesetzte Streben die Gebote der Vernunft zu erfüllen, wo also die Möglichkeit einer Abweichung von diesen Geboten übrig bleibt, ein Sollen statt findet. Dies ist der Fall bei den Menschen. *Pflicht* ist das Verhältniſs der Willkühr zum Gebote der Vernunft, in so fern dadurch vorgestellt wird, daſs die Willkühr welche auch davon

abweichen könnte, dem Gebote nothwendig Folge leisten solle. So sage ich z. B. es ist meine Pflicht meinen Gläubiger zu bezahlen, d. h. es kann freilich sein, daſs sich in mir Triebfedern finden könnten, meine Willkühr dahin zu bestimmen meinen Gläubiger nicht zu besahlen, allein das Gebot der Vernunft befiehlt mir *unnachläſslich*, den Gläubiger zu bezahlen.

Was sittlichgut, was Tugend, was Pflicht ist, wird also durch die Gebote der Vernunft für die freien Handlungen der Menschen bestimmt. Wenn ich nun frage, welches ist das allgemeine Kennzeichen des Sittlichguten, der Tugend, der Pflicht? so heiſst dies eben so viel: als welches ist der oberste Grundsatz nach welchen die Vernunft ihre Gebote für die freien Handlungen einrichtet? mit andern Worten, welches ist das oberste Prinzip der Sittlichkeit? da die Begriffe des Sittlichguten, der Tugend und der Pflicht aus den Geboten der Vernunft entspringen, so werden die Merkmalen die zu diesen Begriffen wesentlich gehören, auch nothwendig dem ächten obersten Grundsatz der Sittlichkeit zukommen müſsen und eine als oberster Grundsatz der Sittlichkeit aufgestellte praktische Vorschrift wird nicht

ächt und richtig sein, wenn ihr die gefundenen Merkmale nicht zukommen.

Nun läſst sich zeigen, daſs in den Begriffen des Sittlichguten, der Tugend und der Pflicht das Merkmal der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit sich findet, und daſs diese genannten Begriffe selbst zerstört werden, wenn man die Merkmale der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit daraus wegläſst. Wer wird sagen, Stehlen ist heute sittlichböse, ob es aber nach hundert Jahren nicht sittlichgut sein wird, weiſs ich nicht! Wer wird behaupten, es könne einmal eine Zeit geben, wo sein Wort zu halten nicht mehr Pflicht sei! Daſs wir auf aller Einstimmung bei dem was sittlichgut ist, rechnen, erhellet auch daraus, daſs wir unsere Bewegungsgründe bei guten Handlungen uns nicht scheuen an den Tag zu legen, und daſs wir mit Sicherheit erwarten, jedermann werde mit uns darin übereinkommen, unsere Handlung sei gut. Es ist mit der Tugend wie mit der Wahrheit, eine Wahrheit, die nicht auf allgemeine Einstimmung Anspruch machen kann, ist keine Wahrheit, so auch eine Tugend, bei der wir voraussetzen müſsen. es werde nicht jeder vernünftige Mensch mit uns darin übereinstimmen, daſs sie Tugend sei, ist keine Tugend. Eben so wenig als man

meinen kann, es könne wohl einen vernünftigen Menschen geben, der sich überzeugt hätte zwei mal zwei sei nicht vier, eben so wenig kann man meinen, es könne wohl einen vernünftigen Menschen geben für den Lügen wirklich eine Tugend sei. Alle Wahrheit gienge verloren, wenn man ihr diesen Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit nähme, eben so gienge auch alle Tugend verloren, wenn man aus ihrem Begriffe weglaſsen wollte, daſs sie allgemeingültig und nothwendig ist. Man könnte freilich hiergegen einwenden, daſs es, wie die Erfahrung lehre, so wohl Wahrheiten, als Tugenden gebe, die nicht von jedermann als Wahrheiten und Tugenden anerkannt würden: daſs es z. B. Menschen gebe, die den Satz: Gott ist ein zorniges Wesen, das nur durch Blut zu versohnen ist, für eine Wahrheit halten, da wir hingegen diesen Satz für falsch erkennen; daſs die Caraiben es für erlaubt halten, die gefangenen Feinde zu schlachten und zu freſsen, was wir für sittlichböse erklären.*) Allein hierbei ist zu bemerken, daſs

*) Gewöhnlich siehet man auch als Abweichung von den moralischen Gesetzen an, daſs in Sparta der Diebstahl erlaubt gewesen, und man nur dann bestraft wurde, wenn man dabei ertappt wurde; und selbst in der ersten Auflage war dieser Fall in der Rücksicht angeführt worden. Allein bei genauerer Untersuchung findet sich, daſs das angeführte Bei-

wenn gleich Menschen in dem was in einzelnen Fällen Wahrheit oder Tugend sei von einander abweichen, der eine dies der andere das Gegentheil für Wahrheit oder Tugend hält; so kommen sie doch darin überein, daſs Wahrheit und Tugend selbst allgemein als solche anerkannt werden müſsen, und dies beweisen sie dadurch, daſs sie sich nicht weigern ihre Gründe, warum sie einen Satz für wahr und eine Handlung für sittlich gut halten andern zur Prüfung vorzulegen; eine unsinnige Handlung, sobald man vorausſetzt, Wahrheit und Tugend führten keine Allgemeingültigkeit bei sich, sondern wären für jedermann so verschieden, wie das Angenehme beim Geschmack einer Suppe, oder beim Geruch einer Blume. Dies schlieſst nun freilich nicht aus, daſs es Menschen geben kann, die aus Mangel an Einsicht einen wahren Satz für falsch und einen falschen für wahr halten, und eben so eine Tugend für ein Laster und ein Laster

spiel nicht recht paſsend ist; die Spartaner hatten kein besonderes Eigenthum und also fand auch im eigentlichen Verstande kein Diebstahl statt, wenn jemand daher gestraft wurde, sobald man ihn betraf, daſs er etwas genommen hatte, so geschahe dies nicht, weil er einen Diebstahl begangen hatte, sondern wegen seiner Ungeschicklichkeit. Ich glaube daher, daſs das dafür gewählte Beispiel von den Caraiben paſsender ist.

für eine Tugend nehmen, oder kürzer die Allgemeingültigkeit der Wahrheit und Tugend fordert nicht, dafs sie auch allgemeingeltend sei. Wenn nun aber auch jemand in dem irrt was Tugend und was Laster ist, so wird er doch nie sagen, das ist mir Tugend, ein anderer kann mit eben dem Rechte etwas anders dafür halten, sondern er wird zugestehen müssen, dafs wenn zwei Menschen zwei entgegengesetzte Dinge für Tugend halten, beide nicht Recht haben können, sondern einer irren mufs, das heifst aber nichts anders als die Tugend mufs allgemeingültig sein. Daher streitet man auch über Tugend, so wie über Wahrheit und setzt als nothwendig voraus, dafs man den andern von seiner Behauptung werde überzeugen können, welches wiederum nur möglich ist, wenn die Tugend allgemeingültig ist.

Man mufs also die Begriffe von Sittlichgut, Tugend, Recht und Pflicht für Chimären erklären, oder annehmen, dafs ihnen der Charakter der Allgemeinheit zukomme.

Dies ist der Hauptsatz, aus dem wir unsere Darstellung des obersten Prinzips der Sittlichkeit herleiten werden; er beruht auf das Bewufstsein des Sittlichguten. Das Bewufstsein des Sittlichguten oder welches einerlei ist

der Gesetzgebung der Vernunft, die sich durch ihr: Du sollst, ankündigt. noch weiter ableiten zu wollen, ist unmöglich, eben so unmöglich, als wenn jemand von dem Selbstbewufstsein Ich noch eine Erklärung fordert. Wer also leugnet, dafs er ein Bewufstse in vom Sittlichguten, von einem: Du sollst habe, mit dem kann ich über Gegenstände der Sittlichkeit nicht streiten, eben so wenig als ich mit demjenigen, der da leugnet, dafs er sich seiner bewufst sei, über speculative Wahrheiten streiten kann. Es mufs bei allen unsern Untersuchungen, sie mögen auch noch so gründlich sein, doch endlich einen Satz geben, von dem wir ausgehen, und der allgemein anerkannt ist, denn wenn man bis ins Unendliche aufstiege, würde alles unser Erkennen grundlos sein. Dieser Grund ist im Felde des Erkennens das Selbstbewufstsein Ich, das Bewufstsein der Vorstellung und des vorgestellten Gegenstandes; im Felde der Sittlichkeit ist es das Bewufstsein der Vorstellung: du sollst, der auf sie beruhenden Vorstellung des Sittlichguten, und der mit ihr verwandten Vorstellungen. Beide sind uns als Thatsachen gegeben. Hier heben also unsere Untersuchungen an. — Das Sittlichgute mufs allgemein und nothwendig sein, also mufs das oberste sittli-

che Prinzip, nach dem das Sittlichgute bestimmt wird, auch diese Kennzeichen der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit an sich tragen.

Dieser Satz wird der Prüfstein sein, durch welchen wir alle mögliche oberste sittliche Grundsätze prüfen, um das wahre aus ihnen zu erforschen.

Der Mensch handelt als vernünftiges Wesen nach Regeln; um diese Regeln, die die Willkühr bestimmen von denen, die zum Behuf der Erkenntniſs dienen, zu unterscheiden, nennt man sie *praktische* Regeln, so wie man die letztern im Gegensatz *theoretische* Regeln nennen kann. Betrachtet man eine praktische Regel bloſs als Willensbestimmend (als gültig) für das Subjekt, daſs sie sich giebt, so nennt man sie eine *Maxime*. Wenn ich mir z. B. die Regel mache: kein hohes Kartenspiel mehr zu spielen, so ist diese praktische Regel nur für mich gültig, andere werden durch diese Regel nicht für verpflichtet erklärt, und daher ist sie nur eine Maxime. Eine praktische Regel aber, die sich als Willensbestimmend für jedermann ankündigt, die Gehorsam von allen vernünftigen Wesen fordert, heiſst ein praktisches *Gesetz*. So ist z. B. ein praktisches Gesetz: Man soll keinen fal-

schen Eid schwören, denn diese Regel gilt nicht bloſs für ein einzelnes Wesen, sondern fordert Gehorsam von jedermann. Da der Mensch Freiheit der Willkühr hat, so kann er ein solches Gesetz zu seiner Maxime machen, oder wenn man lieber will, sich eine Maxime wählen, die zu gleicher Zeit praktisches Gesetz ist, oder auch das Gegentheil thun. Hat jemand die Maxime keinen falschen Eid zu schwören, so ist seine Maxime zu gleicher Zeit zum Gesetze tauglich; hat er aber die Maxime: man kann einen falschen Eid schwören, wenn es der Vortheil fordert, so ist seine Maxime nicht zum Gesetze tauglich.

Gäbe es nun bloſs Maximen und keine praktischen Gesetze, so würde es auch keine Sittlichkeit geben können, denn zur Sittlichkeit gehört Allgemeingültigkeit, diese aber findet sich nicht bei einer Handlung, die aus seiner bloſsen Maxime flieſst, denn diese hat ja nur subjektive Gültigkeit (Gültigkeit für das Subjekt, das sie sich macht) folglich sind Handlungen dann nur sittlich, wenn sie aus Maximen flieſsen, die zu einem allgemeinen praktischen Gesetze taugen. — Da nun der Mensch als freies Wesen nicht solche Maximen, die zu einem allgemeinen Gesetze taugen zu wählen nöthig hat, so muſs das oberste

Gesetz für die Sittlichkeit ein Gebot sein, und das würde also nun so lauten:

Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dass sie allgemeine Gesetze werden.

Es macht sich jemand die Maxime, wenn es sein Vortheil erfordert, einen falschen Eid zu schwören, und ich will wissen, ob diese Maxime sittlichgut ist, so darf ich nur untersuchen, ob diese Maxime allgemeines Gesetz sein kann? — Diese Maxime zum allgemeinen Gesetz erhoben, würde alsdann so lauten: Iedermann kann, wenn es sein Vortheil erfordert, einen falschen Eid schwören; man sieht aber leicht ein, dass wenn dies Gesetz wäre, so würde kein Richter einen Eid schwören lassen können, weil er nie wissen kann, ob der Vortheil des Schwörenden es nicht mit sich bringt, einen falschen Eid zu schwören. Ia der Schwörende setzt bei seiner Maxime einen falschen Eid zu schwören, wenn es sein Vortheil heischt, voraus, dass nicht diese Maxime, sondern ihr Gegentheil allgemeines Gesetz ist, weil ihm sonst sein Eid nichts helfen würde; er erkennt also das Sittengesetz keinen falschen Eid zu schwören an, und macht bloss *für sich* eine Ausnahme. Eben dies ist auch der Fall, bei der Lüge: jemand kann

zu lügen nur zu seiuer Maxime machen, in so ſern er vorausſetzt, der andere werde ihm glauben, d. h. der andere erkenne ihn verpflichtet die Wahrheit zu sagen, d. h. der andere erkenne es als allgemeines Gesetz: Du sollst nicht lügen.

Kant hat in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten an mehreren Beispielen dieses oberste Prinzip der Sittlichkeit erläutert, wir wollen diese Beispiele, die äuſsert treffend sind, mit einigen kleinen Abänderungen hersetzen. *)

Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hofnungslosigkeit angewachsen ist, einen Ueberdruſs am Leben empſindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunſt, daſs er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Gesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern

*) Diese Abänderungen betreffen bloſs die Form der Darstellung, die wir deshalb nicht beibehalten können, weil in ihnen Begriffe vorkommen, die wir unsern Lesern nicht erläutert haben.

gern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es frägt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Gesetz werden kann. Nun ergiebt sich aber bei näherer Untersuchung, daſs hier ein Widerspruch statt finden würde, denn der Trieb der Selbstliebe, der zur Erhaltung des Lebens bestimmt ist, würde dazu dienen daſselbe zu zerstören.

Ein anderer sieht sich durch Noth gedrungen Geld zu borgen. Er weiſs wohl, daſs er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch daſs ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust ein solches Versprechen zu thun noch aber hat er so viel Gewiſsen sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig sich auf solche Art aus Noth zu helfen? Gesetzt er beschlöſse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiſs, es werde niemals geschehen. Um zuwiſsen ob dies recht sei, verwandle ich meine Maxime in ein allgemeines Gesetz. Da sehe ich aber sogleich, daſs diese Maxime als allgemeines Gesetz sich nothwendig widersprechen muſs. Denn die Allge-

meinheit eines Gesetzes, daſs jeder, nachdem er in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daſs ihm etwas versprochen sei, sondern über alle solche Äuſserungen als eitles Vorgeben, lachen würde.

Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger Cultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbeſserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob auſser der Uebereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgabe mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme, da sieht er nun, daſs seine Maxime als allgemeines Gesetz wohl bestehen kann, ob gleich nach derselben der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten lieſse, und sein Leben bloſs auf Müſsiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuſs zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich *wollen*, daſs dies

ein allgemeines Gesetz werde, dem jedermann Folge leisten müſste, denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daſs alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indeſsen er sieht daſs andere mit groſsen Mühseeligkeiten zu kämpfen haben, denen er auch wohl helfen könnte: was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Noth, habe ich nicht Lust etwas beizutragen? Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart allgemeines Gesetz wäre, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, daſs nach jener Maxime ein allgemeines Gesetz wohl bestehen könnte (keinen Widerspruch in sich schlieſst) so ist es doch unmöglich zu

wollen, daſs ein solches Princip als Gesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlöſse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er andrer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eignen Willen entsprungenes Gesetz, sich selbst alle Hofnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dies sei genug, um durch die Anwendung des von uns aufgestellten Prinzips der Sittlichkeit auf einzelne Fälle, daſselbe zu erläutern. Wir haben nun nur noch bloſs zu untersuchen, ob dieses Prinzip die von uns gefundenen Kennzeichen eines wahren Prinzips der Sittlichkeit, Allgemeinheit, an sich trägt. Allein diese Untersuchung halte ich für überflüſsig, da jedermann, der dies Prinzip versteht, seine Allgemeingültigkeit auch augenblicklich einsehen muſs: Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden, kann von jedermann gewollt werden, und hat also Allgemeingültigkeit.

Betrachten wir dieses oberste Sittengesetz näher, so finden wir ferner, daſs es die Sittlichkeit in der Maxime, nach der eine Handlung geschehen soll, setzt, und daſs sie also

die Sittlichkeit eines Menschen nicht in seinen Handlungen, sondern in den Maximen seines Willens setzt, ein Umstand, den wir schon oben anmerkten, weil wenn auch eine Maxime nicht in Handlung übergehen kann, weil äuſsere Umstände (Krankheit, physisches Unvermögen u. s. w.) es hindern, dies der Sittlichkeit des Menschen ihren Werth nicht benehmen kann.

Dieses oberste Prinzip der Sittlichkeit ist nicht etwa eine neue Erfindung der kritischen Philosophie, denn ein neues Prinzip der Sittlichkeit einführen, hieſse eine neue Sittlichkeit anordnen, und die Welt hätte also bis dahin keine Tugend gehabt und wer will dies behaupten? oder das aufgestellte Prinzip wäre nicht das richtige, welches doch auch der Fall nicht ist. Das oberste Sittengesetz ist in der Natur der Vernunft, in so fern sie die Willkühr bestimmt, eben so gegründet, wie die Gesetze des Denkens in dem Verstande. Das oberste Sittengesetz ist also so alt, wie die Vernunft. So wie aber der Mensch lange den Gesetzen des Denkens gemäſs dachte, ehe diese abgesondert in der Logik dargelegt wurden, so bestimmte auch lange die Vernunft dem obersten Sittengesetz gemäſs das Sittlichgute und Sittlichböse, ohne daſs der Mensch sich dieses obersten sittlichen Prinzips abge-

sondert bewuſst war. So wie aber der Mensch gar bald darauf fallen muſste, die Regeln, die der Verstand beim Denken befolgt, abgesondert kennen zu lernen, um dadurch in den Stand gesetzt zu werden, zu prüfen, ob er beim wirklichen Denken die Gesetze auch befolgt habe, so muſste er auch die Regeln zur Beurtheilung der Handlungen abgesondert zu wiſsen verlangen, und also auch streben sie von einem obersten Gesetz abzuleiten, mit andern Worten so wie der Mensch als denkendes Wesen strebte ein System der Logik zu entwerfen, so strebte er als vernünftigwollendes Wesen ein System der Moral zu erbauen. — Ietzt kam es also darauf an, den obersten Grundsatz der Sittlichkeit in Worten auszudrücken und ihn aus den in der Vernunft gegründeten sittlichen Begriffen, die in jedem Menschen sich finden, gehörig abzuleiten, und hier war Irren leicht möglich. Da fand es sich nun, daſs die Philosophen über das, was in einzelnen Fällen sittlichgut oder böse sei, gröſstentheils einig waren, wenn es aber darauf ankam, den obersten Grundsatz der Sittlichkeit anzugeben, so waren sie unter einander uneins, ja wenn sie diesem ihren angenommenen Grundsatz der Sittlichkeit gemäſs die Handlungen der Menschen beur-

theilten, so war ihr Urtheil oft dem Urtheile des gemeinen Menschenverstandes entgegengesetzt. Kant hat also kein neues Sittengesetz dargestellt, er hat nur das mit der Vernunft gleich alte Sittengesetz entwickelt und in einer Formel dargestellt. Die Sittlichkeit bleibt dieselbe und muſs unverändert dieselbe bleiben, wir sind jetzt nur in den Stand gesetzt, bei unsern Handlungen gewiſser zu sein, daſs sie dem oberstten Gesetze unserer Vernunft gemäſs sind, weil wir dies Gesetz abgesondert kennen. Der gemeine Mann beurtheilt in der That auch nach dem von uns dargelegten Gesetz die sittlichen Handlungen, wenn er z. B. hört, daſs jemand der zum Exekutor eines Testaments ernannt wurde, daſselbe untergeschlagen habe, so sagt er, das ist schlecht, denn wenn das nun alle thun wollten, so könnte ja kein Mensch einen Exekutor seines Testaments einsetzen; heiſst das nicht mit andern Worten, die Maxime nach welcher das Testament untergeschlagen wurde, ist von der Art, daſs, wenn sie allgemeines Gesetz würde, würde sich das Gesetz selbst widersprechen.

Ich habe im Vorhergehenden gesagt, daſs alle Philosophen vor Kant das oberste Sittengesetz nicht richtig dargestellt hätten, und diese Behauptung will ich jetzt zu beweisen

suchen, um so mehr, da durch die Vergleichung des von uns aufgestellten obersten Sittengesetzes mit andern das erstere um so einleuchtender werden wird. Das von uns aufgestellte Prinzip der Sittlichkeit heifst: *Handle stets nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dafs sie allgemeine Gesetze werden.* Betrachten wir dieses Gesetz ein wenig genauer, so finden wir, dafs es die Sittlichkeit der Maxime, nicht nach der Handlung bestimmt, die daraus entspringt, sondern einzig und allein darnach ob die Maxime aus der die Handlung fliefst sich zur allgemeinen Gesetzgebung schickt. Ich will die Maxime nicht um der Handlung willen, sondern die Handlung um der Maxime willen, weil diese zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist. Den Armen beizustehn, will ich nicht der Handlung wegen, weil mich andere dieserhalb loben sollen, sondern die Handlung des Beistehens will ich, weil die Maxime die dies befiehlt, allgemeines Gesetz werden kann. Nennen wir nun die Handlung, die durch eine Maxime bewirkt werden soll, die *Materie*, der Maxime, und das was die Maxime zur Maxime macht, (die Art und Weise wie die Handlung geschieht) die *Form* derselben, so sieht man leicht ein, dafs das oberste Sitten-

gesetz die Bestimmung von Sittlichguten und Bösen nicht von der Materie der Maxime hernimmt, sondern dies aus der Form der Maxime schöpft, es fordert nämlich zum Sittlichguten, daſs die Maxime, aus der die Handlung meinem Willen gemäſs, flieſst, Maxime für jedes vernünftige Wesen (d. h. allgemeines Gesetz) sein könne. Daher nennt man auch das von uns dargestellte oberste Moralprinzip das *formale*, weil dabei allein auf die Form der Maxime, ob sie zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich sei? gesehen wird. — Hieraus ergiebt sich leicht, daſs alle andere aufgestellte sogenannte oberste Moralprincipien, die von dem unsrigen verschieden sind, auf die durch die Maxime bewirkte Handlung sehen, d. h. *materiale* Principien sein müſsen.

Vergleicht man nun das formale Moralprinzip mit dem materialen, so stöſst man auf folgende Untercshiede: 1) Bei dem formalen Prinzip der Sittlichkeit ist der Grund der Befolgung einer praktischen Regel derselben, in der Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze gegründet, es soll die Maxime für alle vernünftige Wesen gültig sein. Diese Form derMaxime wird durch die Vernunft erkannt, und der Grund der Verbindlichkeit diese Maxime zu befolgen liegt darin, daſs wir *ver-*

nünftige Wesen sind. Frägt jemand nach dem Grunde, der mich verpflichtet, das oberste Sittengesetz: Handle so, dafs die Maxime deines Willens zu einem allgemeinen Gesetze tauglich ist, zu befolgen, so ist die Antwort darauf, ich mufs dies Gesetz befolgen, weil ich sonst aufhören würde, vernünftig zu sein; daher wird durch das formale Prinzip der Sittlichkeit die Vernunft als Zweck unserer Handlungen erklärt. Die Vernunft ist bei der sittlichen Gesetzgebung sich selbst *Zweck*, deshalb werden die Sittengesetze auch unbedingt gebieten, sie gebieten vernünftigen Wesen, bei denen also nothwendig vorausgesetzt werden mufs, dafs sie vernünftig sind. Dies ist nun auch wirklich der Fall, die Gebote der Sittlichkeit, sind alle unbedingt: du sollst nicht lügen, nicht tödten, heilig dein Versprechen halten etc. Die Vernunft sagt nicht, wenn du dies oder das erlangen willst, sollst du nicht lügen, nicht tödten, dein Versprechen halten, sondern sie sagt unbedingt: *Du sollst*, d. h. so lange du dich für ein vernünftiges Wesen erklärst, sollst du dies thun, was du auch übrigens für Zwecke haben magst. — Das materiale Prinzip der Sittlichkeit will die Maxime für sittlich gut erklären, um der Handlung willen, die aus ihr entspringt. Da ent-

steht also von neuem die Frage: warum will ich die Handlung? mit andern Worten, welches ist mein Zweck bei dieser Handlung? Dieser Zweck kann nun nicht Vernunftmäſsigkeit der Maxime aus welcher die Handlung flieſst, sein, denn sonst hätten wir wiederum das formale Prinzip, es muſs der Zweck also anderweitig gegeben werden. Um keine Verwirrung anzurichten, wollen wir den Zweck der Vernunft beim formalen Prinzip der Sittlichkeit (Vernunftmäſsigkeit der Maxime) den *formalen Zweck*, und alle anderweitig gegebene Zwecke *materiale Zwecke* nennen. Wie man auch nun den materialen Zweck bestimmen mag, so macht er die Vorschriften der Sittlichkeit bedingt, die Vernunft kann dann nur unter Vorausſetzung des materialen Zwecks gebieten und das ganze Gebot wird seine Kraft verliehren, aufhören verpflichtend zu sein, sobald man den Zweck aufgiebt.

Der reine Wille oder die reine praktische Vernunft, deren Grundsatz das formale Moralprinzip ist, hat die Willkühr überhaupt zu seinem Gegenstande, unangesehen aller Objekte, die dadurch wirklich gemacht werden sollen. Auf diese Weise ist es auch nur möglich, daſs sie allgemeingültige Vorschriften geben kann, denn wenn ein Objekt unsere Willkühr

bestimmt, so geschieht dies nur dadurch, daſs die Vorstellung seiner Existenz ein Gefühl der Lust in uns hervorbringt, ob dies aber bei einem Falle der Gegenstand sei, können wir nur durch Erfahrung wiſsen, die nie Allgemeinheit geben kann, und sodann ist dieses Gefühl von Lust auch bei verschiedenen Subjekten verschieden, kann wenigstens verschieden sein, beides Gründe, die es unmöglich machen, daſs praktische Regeln, deren Bestimmung der Willkühr von dem begehrten Objekte herrühren, je allgemein sein können, welches doch, wie wir gesehen haben von einer moralischen Vorschrift gefordert wird. Der reine Wille und das aus ihm entspringende formale Moralprinzip bekümmert sich um das Objekt gar nicht, das wirklich gemacht werden soll, es hat bloſs die Willkühr zu seinem Gegenstande, und bestimmt bloſs, was du auch begehren magst, so soll die Maxime die deine Willkühr bestimmt, so beschaffen sein, daſs dadurch die Willkühr aller vernünftigen Wesen bestimmt werden kann. Das formale Prinzip bekümmert sich also nicht um das Objekt der Willkühr, die Materie derselben, sondern bloſs um die Form der Regel nach welcher sie bestimmt wird; d. h. ihr Zweck ist nicht material, sondern formal.

Bei einem materialen Prinzip der Sittlichkeit wird also der Vernunft der materiale Zweck gegeben, und sie schreibt nur die Mittel vor, wie wir zu diesem Zwecke gelangen können, z. B. wenn du reich werden willst, mufst du sparsam in deinen Ausgaben sein. Hier gebietet die Vernunft nur unter Voraussetzung des Zwecks, dafs man reich werden will, und ihr Gebot hat also für den keine Verbindlichkeit, der den Zweck reich zu werden nicht hat, diesen Zweck aber angenommen, so giebt die Vernunft ein Mittel an, ihn zu erreichen. — Hieraus entspringt nun der zweite grofse Unterschied zwischen den formalen und materialen Prinzip der Sittlichkeit, bei dem ersten ist die Vernunft sich selbst Zweck; unabhängig also von allen andern gegebenen Zwecken, bestimmt sie, was geschehen soll, sie giebt sich also *ihre eigenen Gesetze*, sie ist frei im positiven Verstande. Ich verweise hier meine Leser auf das, was ich gleich zu Anfange bei Beantwortung der Frage: was soll ich thun? von der positiven und negativen Freiheit gesagt habe. Das formale Moralprincip erklärt also die Vernunft zur freien Gesetzgeberin; das materiale hingegen macht sie zur Sklavin anderer gegebener Zwecke, zu deren Erreichung sie nur blofs die Mittel an die

Hand geben soll. Im ersten Fall ist sie freie Gesetzgeberin, im zweiten gedungene Rathgeberin.

Iedes materiale Prinzip unterscheidet sich von dem formalen darin, daſs beim erstern die Erreichung eines Zwecks, d. h. die Wirklichmachung eines Objckts den Grund zur Bestimmung des Willens abgiebt, da hingegen bei dem letztern nicht die Erreichung irgend einer Absicht, sondern die Vernunftmäſsigkeit der Maxime allein, die Willkühr bestimmt. Iedes materiale Prinzip setzt also voraus, daſs man einen Gegenstand wirklich machen wolle; einen Gegenstand wirklich machen wollen, heiſst ihn begehren. Der wirklich zu machende Gegenstand muſs also in einem solchen Verhältniſs zu uns stehen, daſs er begehrungswürdig für uns ist, d. h. er muſs ein Gefühl der Lust in uns hervorbringen. Wenn ich z. B. die Maxime habe, ich will sparsam in meinen Ausgaben sein um reich zu werden, so ist Reichwerden der materiale Zweck meiner Handlung, ich werde also nur wollen können, sparsam in meinen Ausgaben sein, in so fern ich reich werden will. Begehre ich nun reich zu werden, so steht das Reichwerden mit mir in einem solchen Verhältniſs daſs das Dasein desſelben mir Vergnügen macht, in mir ein Gefühl der Lust hervorbringt. — (Mit dieser Behauptung scheint beim

ersten Anblick sich eine andere Bemerkung nicht recht vertragen zu wollen, wir können nämlich nicht bloſs den Zweck haben, ein Gefühl der Lust hervorzubringen, sondern auch ein Gefühl der Unlust aufheben wollen, so z. B. wenn man iſst, um den Hunger zu stillen; allein Aufhebung oder Vermeidung eines Gefühls der Unlust, ist auch ein Gefühl der Lust.) Also werden alle materialen Prinzipien des Handelns durch das Gefühl von Lust und Unlust unsern Willen bestimmen. Das Gefühl von Lust und Unlust aber haben wir nur, in so fern wir sinnliche empfindende Wesen sind, und also werden alle materialen Prinzipien des Handelns auf unsere Sinnlichkeit beruhen. Das Begehrungsvermögen aber, das durch Lust und Unlust bestimmt wird, auf Sinnlichkeit beruht, heiſst das *untere* Begehrungsvermögen das *sinnliche* Begehrungsvermögen; so wie das Begehrungsvermögen, in so fern es durch Vernunft bestimmt wird, das *obere* Begehrungsvermögen heiſst. — Hieraus ergiebt sich nun ganz leicht, daſs alle materialen Prinzipien des Handelns nur bloſs für sinnlichvernünftige Wesen gelten, da hingegen das formale Prinzip für alle vernünftige Wesen gilt; aber eben deshalb kann dann auch kein materiales Prinzip der Sittlichkeit das richtige sein, weil den

Handlungen, die aus ihm entspringen, das Kennzeichen des Sittlichguten fehlt, daſs sie nämlich von allen vernünftigen Wesen als gut anerkannt würden. — Ferner wird, wenn man materiale Prinzipien zur Richtschnur unsers Handelns annimmt, die Vernunft der Sinnlichkeit untergeordnet, sie bekommt den Zweck ein Gefühl der Lust hervorzubringen, oder ein Gefühl von Unlust aufzuheben oder zu vermeiden, von der Sinnlichkeit; ihr Geschäft besteht bloſs darin Mittel aufzusuchen, um den Zweck der Sinnlichkeit zu befriedigen. Da aber die Sinnlichkeit kein thätiges Vermögen, sondern nur leidend ist, es nicht in unserer Willkühr steht, ob ein Gegenstand in uns Lust oder Unlust hervorbringen soll, sondern dies in der Beschaffenheit der Gegenstände gegründet ist, so verliehren wir bei dem materialen Princip unsere Freiheit, und werden von äuſsern Gegenständen abhängig; da hingegen wenn die Vernunft allein unsere Willkühr bestimmt, welches der Fall bei den formalen Prinzip der Sittlichkeit ist, die Vernunft frei und unabhängig gebietet. Wer also bloſs materiale Prinzipien des Handelns annimmt, hebt die Freiheit der Willkühr auf.

Alle materialen Prinzipien laſsen sich am Ende auf das Prinzip der Glückseeligkeit zu-

rückführen, denn alle materialen Prinzipien kommen darin überein, daſs der Zweck unsers Handelns Gefühl der Lust sei. Das oberste materiale Prinzip könnten wir also so ausdrücken: *Thue alles das, was dir ein Gefühl der Lust gewährt.* — Nennen wir nun die Summe aller Annehmlichkeiten *Glückseligkeit*, so werden wir dies oberste Prinzip auch so ausdrücken können: *Strebe nach Glückseligkeit.* — Eine kurze Zergliederung dieses Prinzips wird uns die Unzulänglichkeit deſselben leicht darthun.

Erstlich bemerken wir, daſs dies Prinzip nicht, wie wir dies von einem wahren Prinzip der Sittlichkeit fordern, für alle vernünftige Wesen (z. B. nicht für die Gottheit), sondern nur für diejenigen paſst, die Sinnlichkeit haben, und also nach Glückseeligkeit streben. — *Zweitens* wird sich nach diesem Prinzip nicht bestimmen laſsen, was Gut und Nichtgut sei; denn wer wird mit Gewiſsheit sagen können, ob eine Handlung ihn wirklich glücklich mache oder nicht, da die Glückseligkeit nicht von den ersten, sondern von der Summe aller Folgen abhängt; die Reihe aller Folgen aber ist unendlich, und es wird also ein unendlicher Verstand dazu gehören um sie zu übersehen. *Drittens* ist es unsinnig zu *gebie-*

ten, dafs man nach Glückseligkeit streben soll, da dies in der Natur eines jeden endlichen sinnlichen Wesens liegt; es ist eben so ungereimt, als wenn man dem Magen *gebieten* wollte, zu verdauen. *Viertens* wird man nach diesem Prinzip keine allgemeingültigen Merkmale von Tugend und Laster erhalten; denn obgleich alle Menschen als endliche sinnliche Wesen darin übereinkommen, dafs sie den gröfsten Grad von Glückseligkeit sich zum Zweck machen d. h. dafs sie die gröfstmögliche Summe des Angenehmen geniefsen wollen, so theilen sie sich doch augenblicklich in unendlich viel Partheien wenn sie bestimmen wollen, was nun Gefühl der Lust erweckt oder glücklich macht? denn hier kömmt es auf eines jeden eigenes Gefühl an und es wäre Thorheit, wenn ich dem andern beweisen wollte, etwas was ihm Vergnügen macht, könne ihm keins machen, weil ich kein Gefühl der Lust dabei empfinde. Wäre also Glückseligkeit der einzige Zweck unserer Handlungen, und die aus ihnen entsprungene Lust und Unlust das Kennzeichen der Sittlichkeit derselben, so würde es eben so viel verschiedene Tugenden geben, als es Menschen giebt d. h. es würde gar keine Tugend geben. *Fünftens* würde, wenn das Prinzip der Glück

seeligkeit das oberste Prinzip der Sittlichkeit wäre, es gar keine Zurechnung und folglich keine Moralität geben. Denn wäre das untere Begehrungsvermögen das alleinige praktische Vermögen des Menschen, und könnte die Vernunft nicht auch allein die Willkühr bestimmen, so könnte der Mensch bei allen seinen Handlungen keinen andern Zweck als Glückseeligkeit haben, denn woher sollte ihm ein andrer Zweck gegeben werden, da nur das einzige sinnliche Begehrungsvermögen in ihm sich findet, zu deſsen Natur es nothwendig gehört, daſs es auf Glückseeligkeit abzweckt. *Muſs* aber der Mensch bei allen seinen Handlungen nothwendig Glückseeligkeit zum Zweck haben, so müſsen auch alle seine Handlungen moralisch sein, denn der Zweck macht ja die Handlung moralisch. Er muſs, so wie die Spinne durch Naturtrieb gezwungen ist, ein Netz zu weben und Fliegen zu fangen, durch seinen Naturtrieb als endliches sinnliches Wesen, gezwungen Glückseeligkeit zum Zweck seiner Handlungen machen, und wenn seine Handlungen nicht als Mittel diesem Zwecke entsprechen, so kann er nicht dafür, er konnte sich nicht unglücklich machen wollen, also ist seine Handlung auch nicht unmoralisch; er hat sich in der Rechnung geirrt, und in dieser Rücksicht ist er zu bedauren, aber zu-

rechnen kann man ihm die Folgen der Handlung nicht. — Endlich *sechstens* widerstreitet auch dieses Prinzip der Glückseeligkeit den gemeinsten Begriffen von Tugend. Ist der Glücklichste denn immer der Tugendhafteste? Oder wird der Tugendhafteste immer der Glücklichste sein? Da nun alle materialen Prinzipien, sie mögen ausgedrückt werden, wie man will, sich am Ende aufs Prinzip der Glückseeligkeit zurück führen lassen müssen, wie wir dies oben gezeigt haben, und dies nicht Prinzip der Sittlichkeit sein kann, so haben wir nicht nöthig für jedes einzelne derselben eine besondere Widerlegung zu führen, die überdies für diese Schrift zu weitläuftig sein würde. Diejenigen meiner Leser, die hierüber mehr nachzulesen wünschen, verweise sich auf meine Schrift: Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie, wo sie eine leichtfassliche Widerlegung aller materialen Prinzipien der Sittlichkeit finden werden.

Diese bisher geführte Untersuchung setzt uns nunmehro in den Stand noch etwas tiefer in das Willensgeschäft einzudringen. Der Mensch hat ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein unteres und ein oberes. Das untere Begehrungsvermögen hat er mit allen endlichen sinnlichen Wesen gemein, und dieses

zweckt auf Glückseeligkeit (auf Genuſs) ab. Das obere Begehrungsvermögen kömmt ihm zu, in so fern seine Vernunft allein, ohne alle fremde Bewegungsgründe den Willen bestimmen kann, sein Zweck ist Vernunftmäſsigkeit oder das Sittlichgute. — Hätte der Mensch allein das untere Begehrungsvermögen, so würde die Vernunft in Rücksicht auf Zweck keine Gebote geben können, denn er *müſste* sodann stets nach Glückseeligkeit streben und sie gäbe bloſs Klugheitsregeln, was für Mittel er zu wählen habe, um sich Genuſs zu verschaffen; dann hätte der Mensch keine Gebote, sondern bloſs Rathschläge zu befolgen. Hätte der Mensch nur das obere Begehrungsvermögen allein, wäre bloſs seine Vernunft und nicht auch seine Sinnlichkeit Willensbestimmend, so würden seine praktischen Vorschriften auch nicht die Form der Gebote haben, denn es wäre nichts zu gebieten, da der Wille von selbst der Vernunft Folge leisten müſste, weil nichts ihn daran hinderte. Da der Mensch aber zwei Begehrungsvermögen hat, (sinnlich und vernünftig ist) und diese beiden Vermögen Zwecke haben, die mit einander in Widerstreit gerathen können, so werden seine praktischen Regeln die Form der Gebote und Verbote haben müſsen, ein *Du*

sollst oder *Du sollst nicht* bei sich führen, um dadurch zu erkennen zu geben, daſs der Wille nicht von selbst der praktischen Regel folgt, daſs das eine Begehrungsvermögen dem andern, ein Zweck dem andern untergeordnet sei. Welches Vermögen aber hat nun vor dem andern den Vorzug? oder welches Vermögen ist dem andern untergeordnet? Diese Frage ist aus dem Vorhergehenden leicht beantwortlich. Das Sittlichgute findet nur statt wenn die Vernunft allein (wie Kant sich ausdrückt: reine Vernunft) den Willen bestimmt, und wir müſsen also entweder die Tugend für eine Chimäre erklären, oder die reine gesetzgebende Vernunft zur Beherrscherin der Sinnlichkeit machen, ihren Gesetzen die Forderungen der Sinnlichkeit unterwerfen.

Hierdurch beugen wir nun auch einem Miſsverständniſs vor. Das formale Prinzip der Sittlichkeit fordert nicht, daſs der Mensch den Zweck der Glückseeligkeit ganz aufgeben solle, das kann er nicht so lange er Mensch bleibt, sondern es fordert nur, daſs der Mensch bei den Maximen, die auf Beförderung seiner Glückseeligkeit abzwecken, darauf sehe, daſs sie vernunftmäſsig sind, d. h. daſs sie allgemeine Gesetze werden könnten; das Streben nach Tugend hebt also das Streben nach

Glückseeligkeit nicht auf, sondern ordnet sich dasselbe bloſs unter.

Wir hätten also jetzt unsere zweite Hauptfrage, *was soll* ich thun? hinreichend beantwortet, wir haben gezeigt, das oberste Prinzip alles unsers Handelns muſs folgendes sein: Handle nur nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden. — Ich will aber doch noch einige Bemerkungen hinzufügen, die mit diesem Gegenstande genau zusammenhängen.

Wenn eine Maxime sich nicht zur allgemeinen Gesetzgebung schickt, und also unmoralisch ist, so ist dies auf eine doppelte Art möglich, *entweder* die Maxime widerspricht sich selbst, wenn man sie zu einem allgemeinen Gesetze erweitert, und dann versteht sich von selbst, daſs ich nicht wollen kann, sie solle allgemeines Gesetz werden, denn sie ist ja als allgemeines Gesetz nicht einmal denkbar, *oder* die Maxime enthält zwar als allgemeines Gesetz keinen Widerspruch, aber ich kann doch als vernünftiges Wesen nicht wollen, daſs sie allgemeines Gesetz werde. Ich will von beiden ein Beispiel geben. Es macht sich jemand die Maxime: Es ist erlaubt in der Noth zu lügen; erweitert er diese Maxime zum allgemeinen Gesetz, so sieht er, daſs das

Gesetz einen Widerspruch in sich schliefst, denn niemand würde ihm dann glauben, und der Zweck seiner Lüge andere zu hintergehen, würde dadurch aufgehoben; er kann nur lügen, in so fern er voraussetzt, das allgemeine Gesetz sei, die Wahrheit zu sagen, weil er sonst keinen Glauben finden würde. — Gesetzt aber es hätte jemand die Maxime, nie einem andern in der Noth beizustehen, so würde diese Maxime zum allgemeinen Gesetz erhoben sich offenbar nicht widersprechen, allein kein endliches vernünftiges Wesen kann doch *wollen*, dafs sie allgemeines Gesetz werde, denn es kann ja auch in Noth kommen, wo es den Beistand anderer wünschen mufs. —

Alle Handlungen nun, die aus einer Maxime fliefsen, deren Gegentheil zum allgemeinen Gesetze erhoben, sich selbst widersprechen würde, sind *vollkommene Pflichten;* diejenigen Handlungen hingegen, die aus einer Maxime fliefsen, deren Gegentheil, als Gesetz gedacht, sich zwar nicht selbst widersprechen, aber doch von keinem vernünftigen Wesen gewollt werden kann, sind *unvollkommene Pflichten.* —

Kant hat aufser der oben genannten Formel des obersten Prinzips der Sittlichkeit noch zwei andere aufgestellt, die sich ganz leicht,

aus der gegebenen herleiten lassen. Es sind nicht drei von einander verschiedene Prinzipien der Sittlichkeit, dies wäre ein Widerspruch, da es nur eine Sittlichkeit giebt; sondern es sind nur drei verschiedene Formeln für eine und dieselbe Sache. Zuweilen dient die eine leichter als die andere um zu bestimmen, ob eine Handlung sittlichgut sei oder nicht.

Wenn die Sittlichkeit darauf beruht, daſs die Vernunft für sich allein gesetzgebend ist, wenn die Vernunft unbedingt gebietet, und alle Zwecke der Vernunftmäſsigkeit unterordnet, so betrachtet sich die Vernunft als Zweck und nie bloſs als Mittel, denn wenn sie sich bloſs als Mittel zu irgend einem andern Zwecke betrachtete, so würden ihre Gesetze nicht unbedingt und die obersten sein. So wie meine Vernunft sich als Selbstzweck betrachtet, so muſs sie auch nun alle vernünftige Wesen als Selbstzweck betrachten, weil diese mit ihr darin übereinkommen, daſs auch sie Vernunft haben. — Der von uns aufgestellte oberste Grundsatz der Sittlichkeit hieſs nun: Handle nach solchen Maximen, die allgemeine Gesetze werden können; mit andern Worten könnte man auch sagen: Handle nach solchen Maximen, die jedes vernünftige Wesen als seine Maxime annehmen kann. Da nun jedes ver-

nünftige Wesen sich als Zweck nicht als bloſses Mittel ansehen muſs, so kann man auch das oberste Sittengesetz so ausdrücken: *Handle so, daſs du sowohl dich selbst, als jedes andere vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zweck, nie blos als Mittel betrachtest.* — Derjenige: der stiehlt, betrachtet denjenigen, den er bestiehlt, nicht als Zweck, denn er würde von diesem seine Einwilligung nie erhalten, sondern er braucht denselben bloſs als Mittel. Derjenige der seinen Mitmenschen keine Wohlthaten erweisen will, betrachtet sie nicht als Zweck, denn sonst würde er, so viel es ihm möglich ist, ihre Absichten befördern.

Endlich giebt es noch eine dritte Formel für den obersten Grundsatz der Sittlichkeit. Wenn meine Maximen moralisch sind, so müssen sie von jedem vernünftigen Wesen als willensbestimmend, anerkannt werden, d. h. sie müſsen sich zu allgemeinen Gesetzen qualificiren. — Die systematische Verbindung durch gemeinschaftliche Gesetze heiſst ein *Reich*, so brauchen wir z. B. den Ausdruck bei Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich, das Reich des Alexanders u. s. w. Meine Maximen, wenn sie moralisch sind, qualificiren sich also zu Gesetzen für ein Reich vernünftiger Wesen.

Vernünftige Wesen sind Zwecke an sich, nicht bloſse Mittel, man kann also den obersten Grundsatz der Sittlichkeit auch so ausdrücken:

Handle nach solchen Maximen, die du als eigener und allgemeiner Gesetzgeber im Reiche der Zwecke geben kannst. — Derjenige, der stiehlt, wird seinen Willen nicht zum allgemeingesetzgebenden Willen machen wollen, weil er sonst kein Eigenthum haben würde, er will nur eine Ausnahme von der Regel sein. Derjenige der sich es zur Maxime macht, keinen seiner Nebenmenschen zu unterstützen, kann nicht wollen, daſs seine Maxime allgemeingesetzgebend würde, weil er als hülfsbedürftiges Wesen der Hülfe anderer auch bedarf; auch betrachtet er bei seiner Maxime die andern vernünftigen Wesen nicht als Zwecke, er kann nicht allgemeine Zustimmung erwarten. *)

*) Wir haben schon oben gesagt, daſs die drei aufgestellten Formeln für den ersten Grundsatz der Sittlichkeit dem Inhalte nach völlig einerlei sind, so daſs man einen wechselseitig aus dem andern, und auch jeden aus dem Begrif das Sollens und der sittlichen Gesetzgebung ableiten kann, daſs sie sich also nur in Rücksicht der Form von einander unterscheiden. Es bleibt hier aber noch eine Frage zu beantworten übrig, die freilich mehr spekulativ ist, aber doch gewiſs für manchen meiner Leser Intereſse haben wird, weshalb ich auch die Antwort darauf in dieser Anmerkung ganz kurz geben will. Diese Frage ist: welches ist der Grund,

Ich will zum Beschluſs unserer Untersuchung über den erste Grundsatz der Sittenlehre nur noch eine Bemerkung hinzufügen, welche das *moralische Gefühl* betrift. Es giebt nämlich mehrere, vorzüglich englische Philosophen, die zur Erkenntniſs der Sittlichkeit der freien Handlungen einen eigenen Sinn annehmen, den sie den *moralischen Sinn* nennen, der sich der Eigenliebe entgegenstellt

warum wir den obersten Grundsatz der Moral, auf eine dreifache Art. und nicht mehr oder wenigermal ausgedrückt haben. Da die verschiedenen Formeln dem Innhalte nach völlig einerlei sind, indem sie sich wechselseitig aus einander herleiten laſsen, ſo betrift ihre Verschiedenheit bloſs die logische Darstellung. Bei einer jeden logischen Darstellung unterscheide ich dreierlei: Form, Materie, und Form und Materie verbunden. Da der Verstand das Vermögen ist das Mannigfaltige in eine Einheit zu verbinden, so ist die Form Einheit, die Materie, Vielheit, Form und Materie verbunden ist Vielheit als Einheit betrachtet, Allheit. Nur ist hierbei zu merken, daſs da hier nicht von gleichartigen Dingen, wie bei der Quantität die Rede ist, die Einheit, Vielheit und Allheit nicht quantitativ, sondern qualitativ betrachtet werden. — Das oberste Prinzip als Form aufgestellt, fordert Allgemeingültigkeit der Maxime, daher die erste Formel: Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden. — Der Materie nach, bezieht sich das Gesetz, auf das was geboten wird: Handle so, daſs du dich und jedes vernünftige Wesen als Zweck und nicht bloſs als Mittel betrachtest. Beides zusammen verbunden giebt die Formel: Handle nach solchen Maximen die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber im Reiche der Zwecke geben kannst.

und uns das Sittlichgute von dem Sittlichbösen durch ein Gefühl unterscheiden lehrt. — Daſs in uns sich wirklich ein Gefühl findet, welches unsere freie Handlungen begleitet, ist nicht zu leugnen, es entsteht jetzt nur die Frage, beruht dieses Gefühl, welches man das *moralische Gefühl* nennen kann, auf einen besondern Sinn, wie die Engländer behaupten, und geht es dem Ausſpruch der Vernunft über die Sittlichkeit der Händlungen vorher, so daſs es derselben zum Grunde ihres Ausſpruchs dient, oder folgt es vielmehr auf den Ausſpruch der Vernunft und wird durch sie gewirkt? — Man sieht bei geringem Nachdenken leicht ein, auf was für schwache Stützen die Moralität beruhen würde, wenn man sie auf ein blindes Gefühl gründen wollte. Die Erfahrung lehrt, daſs dies die Handlungen begleitende Gefühl bei verschiedenen Menschen verschieden ist. In frühern Zeiten führten die rechtgläubigen Christen ihre anders denkenden Brüder mit Iubelgeschrei zum Scheiterhaufen und freuten es sich, als einer groſsen That, Ketzer gemartert zu haben, — und wir beben mit Abscheu vor einer solchen Handlung zurück. Wie mancher armer Jude ist von einem Christen ermordet worden, weil dieser letztere einen Juden für keinen Men-

schen hielt und sein moralisches Gefühl die Handlung nicht miſsbilligte. Aber auch einmal abgesehen davon, daſs bei diesem blinden Gefühl unmöglich Allgemeingültigkeit der Sittengesetze sich ergeben kann, die doch wie oben gezeigt worden ein nothwendiges Kennzeichen der richtigen Sittengesetze ist, so erhellt auch gar leicht, daſs wenn man das moralische Gefühl als erste Grundquelle der sittlichen Handlungen betrachtet alle Zurechnung verlohren geht. Denn da der moralische Sinn uns angebohren sein muſste, so könnten wir von dem Ausſpruche deſselben nur in so fern abweichen, als ihm ein anderes Motiv entgegenstünde, und das wäre nun die Eigenliebe. Folgten wir nun nicht dem Antriebe des moralischen Gefühls, sondern dem der Eigenliebe, so käme dies bloſs daher, daſs die letztere ſtärker gewirkt hätte, da aber beides Naturanlagen sind, deren Beschaffenheit nicht von uns abhängt, so ist es uns auch nicht zuzurechnen, wenn der moralische Sinn der Eigenliebe unterliegen muſs. Man kann hiergegen aber nicht etwa einwenden, daſs man den moralischen Sinn durch Cultur vervollkommnen müſse, denn da setzte man ja ein sittliches Gebot voraus, was von dem moralischen Sinn unabhängig wäre, und das ist es

eben, was jene Philosophen leugnen. — Wir wollen jetzt das moralische Gefühl ein wenig näher beleuchten. Daſs mit der Vorstellung eines sittlichen Gebotes ein eigenes Gefühl verbunden sei, was weder reine Lust, noch reine Unlust, sondern vielmehr ein gemischtes Gefühl ist, wird niemand leugnen. Dieses Gefühl entspringt dadurch, daſs das Sittengesetz unbedingt gebietet, die Triebe der Selbstliebe also sich schlechthin untergeordnet erklärt und ihre Befriedigung einschränkt; denn Einschränkung der Thätigkeit oder des Lebens erzeugt ein Gefühl von Unlust, so wie umgekehrt die Befriedigung der Thätigkeit oder des Lebens ein Gefühl von Lust hervorbringt. In dem moralischen Gefühl, was durchs Sittengesetz hervorgebracht wird, findet sich nun beides. Wir erkennen, daſs das heilige Sittengesetz die Befriedigung unserer sinnlichen Triebe einschränkt, daher das Gefühl von Unlust, wir erkennen aber auch zugleich, daſs die Vernunft in uns, die die Quelle des Sittengesetzes ist, eine freie uneingeschränkte Thätigkeit hat, und dies erweckt in uns das Gefühl der Lust. Beide Gefühle, Lust und Unlust sind nothwendig im moralischen Gefühl mit einander verbunden und das Gefühl der Einschränkung und Unterord-

nung unserer Sinnlichkeit erhebt das Gefühl der freien Thätigkeit unserer Vernunft. Es thut uns weh, daſs die Vernunft unbedingten Gehorsam und Unterwerfung der sinnlichen Natur fordert; es thut uns wohl, daſs wir als vernünftige freie Wesen, unabhängig von den Schranken der Sinnlichkeit uns selbst frei gebieten, der Selbstliebe geschieht Abbruch, die Selbstschätzung gewinnt. Man könnte also auch dies durchs Sittengesetz in dem sinnlich vernünftigen Menschen erzeugte Gefühl, das Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz nennen. Es ist zwar wie wir gezeigt haben, kein reines Gefühl von Lust, aber in der Mischung hat doch das Gefühl von Lust die Oberhand, weil die Thätigkeit der Vernunft, die durchs Sittengesetz erkannt wird freie Selbstthätigkeit ist, die also von der Wirksamkeit der Selbstliebe, die in uns als Naturwesen schon beschränkt ist, den Vorrang hat.

Hieraus erhellt, daſs der Ausdruck moralischer Sinn nicht gut gewählt ist, denn unter Sinn versteht man gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen, da hingegen das moralische Gefühl, so wie alle Gefühle (von Lust und Unlust, die man von Empfindungen die zur Erkenntniſs der Gegenstände dienen wohl unterschei-

terscheiden muſs) bloſs subjektiv ist; das moralische Gefühl gehört dem Gefühlvermögen an, und beruht auf der Empfänglichkeit für Lust und Unlust. Das moralische Gefühl geht also nicht dem Sittengesetze vorher, sondern wird vielmehr erst durch daſselbe bewirkt; daher kömmt es auch, daſs es von der richtigen oder falschen Erkenntniſs der sittlichen Gebote abhängt. Erkennen wir etwas nicht als Gebot der Sittlichkeit an, so kann auch kein moralisches Gefühl entspringen: so wie umgekehrt ein moralisches Gefühl hervorgebracht wird, wenn wir etwas für sittliches Gebot halten, was es doch nicht ist. — Uebrigens ist leicht einzusehen, daſs dies moralische Gefühl sorgfältig kultivirt werden muſs, weil es bei Ausübung der moralischen Vorschriften ein kräftiges Mittel ist, die sinnlichen Triebe zum Gehorsam gegen das Sittengesetz zu bringen, die Vernunft stellt den Gefühlen, welche die Sinnlichkeit giebt, ein durch sie selbst gewirktes Gefühl entgegen. Von diesem moralischen Gefühl oder dem Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz ist das Gewiſsen noch zu unterscheiden, obgleich bei beiden ein durch praktische Vernunft gewirktes Gefühl sich findet. Die praktische Vernunft hat nämlich ein doppeltes Geschäft, sie

gebietet entweder, oder sie *richtet.* Aus dem ersten Geschäft entspringt das moralische Gefühl, das Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz; aus dem zweiten das Gewissen. So wie nun das Richteramt die Gesetzgebung voraussetzt, so setzt auch das Gewissen das moralische Gefühl voraus. Beide aber das Gefühl der Achtung als das Gewissen sind subjektiv und beruhen auf der Empfänglichkeit des Subjekts. Das Gewissen spricht nicht über die Handlungen anderer, sondern über unsere eigenen, indem wir die Maxime aus welcher die Handlung floss, mit dem Sittengesetz vergleichen und uns entweder lossprechen oder verdammen, je nachdem die Maxime dem Sittengesetze gemäss oder zuwider ist; das erste Urtheil ist mit einem Gefühl der Lust, das andere mit einem Gefühl der Unlust verbunden. Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeilassen, um meinen Lesern eine Betrachtung über das Gewissen mitzutheilen, die sich in Kants vor kurzem erschienenen Tugendlehre findet. Es ist eine auffallende Erscheinung, dass vor dem Richterstuhle des Gewissens Richter, Kläger und Angeklagter eine und dieselbe Person sind und dass demungeachtet nie ein strengerer Ausspruch als vor diesem Richterstuhle statt findet, da doch, wenn dies der

Fall bei einem äuſsern Rechtshandel wäre, jedermann den Gerichtshof für ungereimt erklären müſste. Es läſst sich also zum voraus vermuthen, daſs da vor dem Richterstuhl des Gewisſens der aus der Einerleiheit des Richters, Klägers und Angeklagten erwartete nachsichtige Urtheilsſpruch nicht statt findet, der Mensch in jeder dieser Qualitäten in besonderer Rücksicht sich selbst betrachten müſse; und dies ist denn auch wirklich der Fall. — Der Angeklagte, desſen Sache vor den Gerichtshof des Gewiſsens gebracht wird, ist der mit Vernunft begabte Sinnenmensch. Der Kläger ist die in dem Menschen sich findende Vernunft. Der Richter ist endlich der Mensch in so fern er ganz von seiner Individualität als Sinnenwesen abstrahirt und sich als gesetzgebendes und machthabendes Mitglied in der Republick freier vernünftiger Wesen überhaupt betrachtet; wo er sich also in dem gegebenen Fall als Repräsentant der gesetzgebenden Vernunft überhaupt ansieht. Der Angeklagte muſs den Gerichtshof anerkennen, dazu zwingt ihn die Achtung fürs Sittengesetz (das moralische Gefühl); der Kläger ist nicht abzuweisen, weil das Sittengesetz unbedingten Gehorsam fordert. Der Angeklagte kann dem Richter nicht Unkunde des Gesetzes vorwerfen, weil dieser

selbst Gesetgeber ist. Von dem Gerichtshofe selbst kann keine Appellation statt finden, weil es aber die Vernunft keine höhere Autoritbt giebt. Die Sache selbst kann nicht gutlich abgemacht sondern muſs nach der Strenge des Rechts entschieden werdən, denn die praktische Vernunft fordert unbedingt. Bei dem Losſprechen erhalten wir keine Belohnung, sondern bloſs ein negatives Frohsein, daſs wir der Gefahr ſtrafbur befunden zu werden entgangen sind, da hingegen mit dem Verdammen, ein positives Gefuhl von Unlust verbunden ist.

Dies halte ich für hinreichend zur allgemeinen Beantwortung der Frage: was soll ich thun? oder mit andern Worten, zur Darstellung und Erläuterung des obersten Sittengesetez für die freien Handlungen der Menschen überhaupt. Jetzt will ich nnr noch kurz, die obersten Gesetze der beiden Hauptheile der praktischen Philosophie, der Rechtslehre und der Tugendlehrg aufstellen. Aeuſserst wichtig für beide Wiſsenschaften sind Kants letztere Schriften: metaphysische Anſangsgründe der Rechts und Tngendlehre, auf welche ich meine Leser hiermit aufmerksam machen will. Wir können bei unsern Urtheilen über die freien Handlungen der Menschen auf zwei Stücke sehen, auf die Handlung (Thai) und

auf die Gesinnung (Maxime) aus der sie floſs. Was die Gesinnung betrift, so kann sie nur das handelnde Subjekt allein beurtheilen. Die Handlungen sind auch wiederum von doppelter Art, entweder äuſsere oder innere. Iene gehören zu den Wahrnehmungen des äuſsern Sinnes, als z. B. Verträge schlieſsen, Allmosen spenden u. s. w., diese sind bloſs Wahrnehmungen für den innern Sinn, z. B. das Denken.

Die praktische Philosophie oder Moralphilosophie die die Beantwortung der Frage: was soll ich thun? zum Zweck hat und also Gesetze für die Freiheit der Willkühr giebt (so wie die theoretische Philosophie sich mit den Erkenntniſsen beschäftigt), kann bei ihrer Gesetzgebung also auf zwei Stücke sehen, auf die That und auf die Gesinnung aus der sie floſs (auf die Triebfeder zu der That). Die Gesetzgebung die sich auf die Triebfeder der That erstreckt muſs schlechterdings eine innere, von dem Subjekt selbst gegebene sein, einmal weil das handelnde Subjekt selbst allein seine Maxime kennt, und sodann weil wie wir oben gezeigt haben, die praktische Vernunft unbedingt fordert, daſs wir ihr Gesetz, das sie sich selbst giebt, und wodurch wir erst frei handeln, zur Maxime unsers Willens machen. Eine jede äuſsere Gesetzgebung

würde uns eine andere Triebfeder als das Gesetz selbst aufstellen, und also bloſs Legalität (Gesetzmäſsigkeit) nicht Moralität (Sittlichkeit) hervorbringen. Derjenige Theil der Moralphilosophie nun, der sich mit der innern Geseizgebung beschäftigt, und also auf die Triebfedern der Handlungen sieht, erhält den Namen der *Ethik* oder *Tugendlehre.* Sie enthält die Gebote für alle freie Handlungen der Menschen sie mögen äuſsere oder innere sein. Der Mensch aber lebt nicht allein, sondern mit mehreren in Verbindung, die er für seines gleichen d. h. für vernünftige Wesen anerkennt, die eben so wie er durch sittliche Gebote verpflichtet sind. Seine freie Willkühr kann also mit der freien Willkühr anderer in Collision kommen. Diese Collision ist nur durch äuſsere Handlungen möglich. Es wird also auch die praktische Vernunft Gesetze für die äuſsern freien Handlungen der Menschen geben können, in so fern die Menschen zusammen leben und also in Collision kommen können. Man soll aber bei dieser Gesetzgebung nicht auf die Triebfedern der Handlung Rücksicht nehmen, denn sonst gehörte die Gesetzgebung zur Tugendlehre sondern es ist allein auf die Handlung zu sehen. Diese Gesetzgebung ist also eine *äuſsere* und

hat es gar nicht mit den Triebfedern zu thun, ob das Gesetz um sein selbst willen, oder aus andern Bewegungsgründen befolgt wird. Sie betrift daher nur die äußern Handlungen der Menschen in so fern sie nebeneinander leben, und erhält den Namen der *Rechtslehre* (Ius). Der Grundbegrif der Rechtslehre ist also der der *äußern* Freiheit. Worin kommen nun die Tugendlehre und Rechtslehre überein, und worin unterscheiden sie sich voneinander?

Die Rechtslehre und Tugendlehre kommen in folgenden überein:

1) Beide sind Theile der praktischen Philosophie, denn sie haben die freien Handlungen der Menschen zum Gegenstand.

2) Für beide gilt das Moralprinzip: Handle stets nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daß sie allgemeine Gesetze werden, und die besondere Prinzipien, die jede derselben aufstellt, müßen sich aus diesem allgemeinen Prinzip ableiten laßen.

3) Beide sind gesetzgebend und kündigen ihre Gesetze durch: Du *sollst* an, weil bei dem Menschen Willkühr und Gesetz nicht von selbst zusammenstimmen.

Die Rechtsleh-re und die Tugendlehre sind aber in folgenden Stücken verschieden:

1) Die Tugendlehre sieht auf die Triebfedern der Handlungen, die Rechtslehre auf die Handlungen allein; jene hat also Sittlichkeit, diese Gesetzmäſsigkeit zu bewirken zum Zweck.

2) Die Tugendlehre erstreckt sich auf alle Handlungen und begreiſt also auch alle Pflichten der Rechtslehre in sich, da hingegen die Rechtslehre bloſs äuſsere Handlungen zum Gegenstande hat.

3) Die Tugendpflichten haben am Gewiſsen ihren alleinigen Gerichtshof, weil niemand als das handelnde Subjekt, die Triebfedern seiner Handlungen kennt; die Erfüllung der Rechtspflichten die bloſs auf die äuſsern Handlungen unangesehen der Maximen aus welchen sie flieſsen sich beziehen, kann vor einem äuſsern Gerichtshof beurtheilt werden.

4) Rechtspflichten finden nur statt, wenn der Mensch mit andern zusammen lebt, da hingegen der Mensch doch Tugendpflichten zu beobachten hat, wenn er auch ganz allein lebt.

5) Der Begrif der der Tugendlehre zum Grunde liegt, ist der der *innern*, der der Rechtslehre zum Grunde liegt, der der *äuſsern* Freiheit.

6) Man kann die Gesctzgebungen in die aus reiner Vernunft und in die durch Autorität eines andern eintheilen, die erste nennt man *natürliche*, die zweite *positive* Gesetzgebung. Die Gesetzgebung der Tugendpflichten, kann weil sie eine innere ist, nie positiv sein, die Gesetzgebung der Rechtspflichten aber wohl, weil es bei ihr nicht auf Gesinnung ankömmt, sie nicht Moralität sondernl blcſs Legalität zum Zweck hat. Es versteht sich übrigens von selbst, daſs wenn wir hiervon Rechtspflichten reden, wir nicht auf positive Gesetzgebung, sondern auf Gesetzgebung der Vernunft sehen.

Da nun die sittliche Gesetzgebung in die Rechtslehre und Tugendlehre zerfällt, so entsteht die Frage: welches ist das oberste Prinzip einer jeden? Wir machen mit der Rechtslehre den Anfang.

Die Frage nach dem Rechte setzt also voraus, daſs eine Person (ein freies, vernünftiges Wesen) mit andern Personen in einem äuſsern praktischen Verhältniſs steht, so daſs ihre Handlungen als Fakta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluſs haben können. Was leidet nun das allgemeine Moralprinzip: Handle nach solchen Maximen von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine

Gesetze werden, auf dieses gegebene praktische Verhältniſs der Menschen gegen einander für Anwendung? Die Antwort auf diese Frage wird uns zugleich das oberste Prinzip der Rechtslehre geben.

In dem praktischen Verhältniſs in dem ich mit andern Menschen komme, muſs ich sie zuvörderst als Wesen mit freier Willkühr betrachten, und also ihre Handlungen als aus freier Willkühr entsprungen ansehen; denn ich kann unmöglich wollen, daſs es allgemeines Gesetz werde, ein freies vernünftiges Wesen nicht als ein solches zu betrachten. Da aber die Geseszgebung der Rechtspflichten bloſs auf äuſsere Handlungen sieht, so kann sie sich nicht auf die Zwecke einlaſsen, die jemand bei seinen Handlungen hat, denn diese gehören zur Gesinnung, sondern sie betrachtet die äuſsere Handlung bloſs als einen Akt der freien Willkühr. Hieraus ergiebt sich folgendes Rechtsgesetz: *Handle äuſserlich so, daſs der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann.* Man sieht leicht ein, daſs dieses Rechtsgesetz aus dem obersten Moralprinzip abgeleitet ist, und eben daraus ergiebt sich für uns die Verpflichtung demselben Folge zu

leisten. Ob wir aber nun gleich als vernünftige Wesen uns für verpflichtet erkennen müssen dieses Gesetz zur Maxime unsers Willens zunehmen, so gehört doch dies Gebot einer Befolgung des Rechtsgesetzes um des Gesetzes willen, wobei es offenbar auf Gesinnung ankömmt, in die Tugendlehre; die Rechtslehre fordert nicht, daſs ich das Gesetz um des Gesetzes willen befolge, sondern sagt blos die Vernunft sei in ihrer Idee des äuſsern praktischen Verhältniſses der Menschen gegen andere darauf eingeschränkt, und ihr geht die Triebfeder, die uns antreibt dies Rechtsgesetz zu erfüllen nichts an.

Das Recht ist also der Inbegrif der Bedingungen unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann. — Iede äuſsere Handlung, welche sich als ein allgemeines Gesetz der Willkühr denken läſst, ist *recht*, und diejenige welche dieses Gesetz hindert oder aufhebt, ist *unrecht*. Es läſst sich als ein allgemeines Gesetz der Willkühr denken von einem Schuldner das ihm geliehene wieder zu fordern, und also ist diese Handlung recht. Das geliehene nicht wieder zurück bezahlen kann nicht als ein allgemeines Gesetz der Willkühr be-

trachtet werden, es ist also die Handlung unrecht.

Wenn meine Handlung oder überhaupt mein äuſserer Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniſs kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen. Ieder Widerstand der dem Hindernifse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung der Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Ist also die Wirkung (die Handlung oder mein äuſserer Zustand) recht d. h. mit den allgemeinen Gesetzen der Freiheit zusammenstimmend, so ist es auch der Widerstand, den ich dem Hinderniſs derselben entgegen setze. Dem andern Widerstand leisten, heiſst sich seiner Willkühr entgegenstellen, d. h. ihn *zwingen.* Mit dem Recht ist also zugleich eine Befugniſs, den der ihm Abbruch thut, zu zwingen, verknüpft.

Das Recht, wenn es rein sein soll, darf sich nicht auf Gesinnungen als Triebfedern berufen, denn sonst würde es die Tugendlehre zu Hülfe nehmen, sondern ihm bleiben bloſs äuſsere Motive, daher fuſset es sich auf das Prinzip der Möglichkeit eines äuſsern Zwan-

ges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. Recht und Befugniſs denjenigen, der mich an der Ausübung deſselben hindert zu zwingen, bedeutet also einerlei.

So viel über die Rechtspflichten und deren oberstes Gesetz. Es sind die hier aufgestellten Sätze gröſstentheils aus Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre genommen, auf welche Schrift ich auch diejenigen meiner Leser, die mehr hierüber nachzulesen wünschen, verweise.

Wir kommen jetzt zur Beantwortung der zweiten Frage: welches ist das oberste Gesetz der Tugendpflichten?

Die Tugendlehre bezieht sich nicht, wie die Rechtslehre bloſs auf Handlungen; sondern ihre Gesetzgebung betrift die Gesinnungen. Die Gesinnungen bei einer Handlung beziehen sich auf einen Zweck, wozu die Maxime, aus der die Handlung flieſst, als Mittel anzusehen ist. Denn die Vernunft aus welcher alle praktischen Regeln flieſsen, ist das Vermögen der Zwecke. Der Mensch als ein sinnliches Wesen hat Neigungen, deren Erfüllung dem Sittengesetze, also der Pflicht zuwider sein können; ihnen widersetzt sich also die praktische Vernunft. Da nun die sinnlichen Nei-

gungen sich auf einen Gegenstand der freien Willkühr d. h. auf einen Zweck erstrecken, so wird auch die moralische Gesetzgebung der Vernunft einen Zweck aufstellen müſsen. Dieser Zweck der praktischen Vernunft wird folgende Eigenschaften haben müſsen

1) er wird unabhängig von den sinnlichen Neigungen sein müſsen.

2) da er ein sittlicher Zweck ist, so muſs er Allgemeingültigkeit bei sich führen, und also an sich selbst, nicht bedingt Zweck sein.

3) die Vernunft muſs diesen Zweck zugleich als Pflicht aufstellen; denn gesetzt er wäre nicht Pflicht, so sind nur zwei Fälle möglich entweder er wird uns nothwendig als Naturwesen gegeben, alsdenn ist die Maxime, durch die er erreicht werden soll, keine Maxime der Gesetzgebung durch Freiheit mehr, sondern gehört zur Naturerkenntniſs, oder der Zweck ist beliebig und nicht sittlich nothwendig, so kann auch die Maxime durch die er hervorgebracht werden soll, kein sittliches Gebot sein.

Da nun niemand von andern gezwungen werden kann, sich einen Zweck zu machen, so kann auch die Rechtslehre, die eine äuſsere Gesetzgebung hat, nicht die Zwecke der

Handlungen bestimmen, sondern hat nur auf die Handlung allein zu sehen. Man kann nur etwas zu einem Zweck zu machen sich selbst zwingen; es gehört also die Gesetzgebung der Tugendlehre zur innern Gesetzgebung, die die innere Freiheit betrift.

Wendet man das oberste Moralprinzip: Handle stets nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden, auf diesen Begrif der Tugendlehre als einer innern Gesetzgebung für Zwecke die an sich Pflicht sind, an, so erhält man zum obersten Prinzip der Tugendlehre:

Handle stets nach einer Maxime der Zwecke, von der du wollen kannst, daſs sie ein allgemeines Gesetz werde.

Die Tugend besteht in dem Bestreben, die sinnlichen Neigungen den Sittengesetzen unterzuordnen, dies erhellet auch deutlich aus dem obersten Gesetz der Tugendlehre; denn die Zwecke, die die sinnlichen Neigungen uns vorhalten, beziehen sich auf unser Subjekt, und sind daher auch bloſs subjektiv gültig, die Tugendlehre fordert hingegen von uns, daſs wir uns Zwecke vorsetzen, die Allgemeingültigkeit haben und denen also die Zwecke die durch Sinnlichkeit uns gegeben werden, untergeordnet sind.

Welches sind denn aber die Zwecke, die zugleich Pflicht sind, und die die sittliche Gesetzgebung dee sinnlichen Zwecken entgegensetzt? — Alle Zwecke die wir uns zu erreichen vorsetzen können, betreffen entweder *uns* oder *andere* Menschen. Wir werden also untersuchen müſsen, welches ist der Zweck den wir für uns selbst haben können, und der an sich Pflicht ist und welches ist der Zweck den wir in Rücksicht anderer Menschen haben können und der an sich Pflicht ist.

1) Bestimmung des Zwecks der an sich Pflicht ist, in Rücksicht auf uns.

Der Mensch als ein sinnliches Wesen hat mancherlei Neigungen, deren Zwecke wie wir oben gezeigt haben, insgesammt auf den Zweck der eigenen Glückseeligkeit sich zurückführen laſsen. Der Zweck der an sich Pflicht ist kann also nicht die eigne Glückseeligkeit sein, denn es wäre thöricht, dem Menschen etwas zu gebieten, woran er durch seine Natur schon von selbst angetrieben wird. — Auch kann die Maxime: Befördre deine eigene Glückseeligkeit aus allen Kräften kein allgemeines sittliches Gesetz werden, weil die Menschen als endliche, bedürftige Wesen zwar in dem übereinkommen, daſs sie

über-

überhaupt nach Glückseeligkeit streben, jeder einzelne aber, nach Beschaffenheit seiner Individualität, sich einen besondern Begrif von dem macht, was zur Glückseeligkeit gehört so daſs es hier so viel verschiedene Vorstellungen als Menschen giebt (quot capita, tot sensus). Der Zweck der an sich Pflicht ist, muſs durch die Vernunft selbst geboten werden. Die Vernunft aber als sittliche Gesetzgeberin, ist sich allein Zweck. Der Zweck also der an sich Pflicht ist, ist für jeden Menschen, die Vervollkommnung (Cultur) seiner Vernunft; nicht bloſs Cultur der praktischen Vernunft, d. h. der sittlichen Denkungsart, so daſs wir dahin streben allein um des Gesetzes willen zu handeln, sondern auch der theoretischen Vernunft, um uns vor Irrthümer zu bewahren und uns in den Stand zu setzen, uns selbst Zwecke vorzusetzen und Mittel zu finden, sie auszuführen. Dadurch entfernen wir uns von dem Zustand der rohen Natur oder der Thierheit und nähern uns der Menschheit.

2) Bestimmung des Zwecks, der an sich Pflicht ist in Rücksicht auf andere. — Wir müſsen andere Menschen als freie Wesen betrachten, und daher ist es uns unmöglich für

sie zu thun was ein freies Wesen nur für sich allein thun kann, d. h. sich selbst Zwecke zu setzen. An seiner Vervollkommnung als moralisches Wesen muſs er also allein arbeiten. Aber da er als endliches Wesen nicht immer zureichend alles besitzt, um seine Zwecke auszuführen, so muſs ich die Zwecke anderer (versteht sich, so fern diese nicht unsittlich sind) zu den meinigen machen. Das Gesetz: Mache die Zwecke anderer so fern sie nicht unsittlich sind zu den Deinigen, ist offenbar mit dem obersten Prinzip der Tugendlehre: Handle stets nach einer Maxime der Zwecke von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden, übereinstimmend — Diese Tugendpflicht gegen andere beruht also auf ihre Eingeschränktheit, Eingeschränktheit führt auf Gefühl des Bedürfnisses, wir werden also dahin streben müſsen, den Bedürfniſsen (dies Wort im weitesten Sinn genommen) anderer, so fern sie den Sittengesetzen nicht widerstreiten, abzuhelfen; die Befriedigung eines Bedürfnisses gewährt ein Gefühl der Lust, deren Summe Glückseeligkeit heiſst. Wir werden also dadurch, daſs wir dem Gebote der Tugendlehre gemäſs, die Zwecke anderer so fern sie nicht unsittlich sind, zu den unsrigen machen, die Glückseeligkeit anderer zu

unserm Zwecke machen. — Die beiden Zwecke der Tugendlehre, die zugleich als Pflicht geboten werden, sind also unsere eigene Cultur, oder das Streben von der Thierheit immer mehr der Idee der Menschheit sich zu nähern — und die Beförderung fremder Glückseeligkeit zu unserm Zwecke zu machen. Ich bitte meine Leser Kants Tugendlehre zu vergleichen.

Dritter Abschnitt.

Beantwortung der Frage, was darf ich hoffen?

Die reine praktische Vernunft hat freilich, wie oben bei Beantwortung der Frage: was soll ich thun? gezeigt worden ist, allein die Bestimmung der freien Willkühr zum Gegenstande, sieht auf kein wirklich zu machendes Objekt, sondern ist sich allein Zweck; sie will die Ausführung ihrer Gebote, weil es ihre Gebote sind; sie will die Tugend um der Tugend willen, und gerade darauf beruht die Reinigkeit des Sittengesetzes, allein die praktische Vernunft kann doch die Frage der theoretischen, wenn nun aber die Gebote der Sittlichkeit erfüllt werden, was wird dadurch hervorgebracht? nicht von der Hand weisen: weil doch durch jeden Aktus des Begehrungsvermögens etwas wirklich gemacht

werden soll. Dieses Objekt der praktischen Vernunſt ist *das höchste Gut.*

Der Mensch ist, wie schon oben gezeigt, in einer doppelten Rücksicht zu betrachten, als ein vernünftiges Wesen, und als ein endliches sinnliches Wesen. In der ersten Rücksicht ist Heiligkeit das Ziel seines Strebens, in der zweiten Glückseeligkeit. Keinen von beiden Zwecken kann er aufgeben. Heiligkeit nicht weil er sonst aufhören müſste, ein vernünftiges Wesen zu sein, Glückseeligkeit nicht, weil er sonst aufhören müſste endlich zu sein. Beide Zwecke in einer Einheit verbunden gedacht, geben die Idee des *höchsten Guts,* die der Mensch als Zweck stets vor Augen haben muſs. Von den beiden Stücken, woraus die Idee des höchsten Guts besteht, nimmt Heiligkeit, oder wie dies bei den Menschen nur statt finden kann, Tugend, die erste Stelle ein. Die Vernunſt gebietet unbedingt, daſs er der Heiligkeit aus allen Kräften nachstreben solle; sie gebietet ihm Glückseeligkeit zu suchen, in so fern sie dem heiligen Gesetze der Sittlichkeit nicht entgegen ist. — Beide sind aber doch unzertrennlich mit einander in der Idee des höchsten Guts verbunden, und wir kön-

nen keine davon aufheben. Ein glückliches Wesen ohne Tugend ist ein Abscheu für die Vernunft, eine Tugend ohne Glückseeligkeit befriedigt die Forderung der Vernunft nicht. Wenn wir sehen, daſs der Lasterhafte, der frech aller Gesetze der Sittlichkeit spottet, doch im Schooſse des Glücks schwelgt, so klagen wir über Ungerechtigkeit des Schicksals; sehen wir hingegen, daſs Rechtschaffenheit unterdrückt wird, daſs das Glück die Tugend nicht mit Erfolg bekrönt, so wenden wir mit Verdruſs unser Auge weg. Es empört uns, wenn wir lesen, daſs das übermüthige Rom gegen alles Recht Carthago zerstören will, daſs die unglücklichen Carthaginiensier alles aufbieten um diesen Verbrechern Widerstand zu leisten, und daſs Rom doch siegt, und Carthago unterliegt. Beweiſst dies nicht deutlich, daſs wir fordern, Tugend und Glück solle immer in dem genauesten Verhältniſs mit einander stehen. Da aber die Tugend auf unbedingten und allgemeinen Vorschriften der Vernunft beruht, so ist sie das Haupterforderniſs des höchsten Guts, und die nothwendige Bedingung des zu genieſsenden Glücks. Unsere Vernunft also fordert, daſs das Glück immer mit dem Grade

der Würdigkeit, den wir durch Tugend erlangen, in dem genauesten Verhältniſs steht.

Das höchste Gut ist der Gegenstand unsers vernünftigen Wollens. Soll etwas ein Gegenstand unsers Wollens sein, so müſsen wir uns denselben als *möglich* denken; was ich für unmöglich erkenne, kann ich nicht wollen. Also muſs auch das höchste Gut als möglich vorausgesetzt werden. Zum höchsten Gut gehören aber zwei Stücke, Heiligkeit und die mit ihr genau verbundene höchste Glückseeligkeit, Man muſs also auch diese beiden Bestandtheile des höchsten Guts als möglich annehmen. —

Hieraus aber ergiebt sich Folgendes ganz leicht. Die Vernunft muſs als Willensbestimmend (in praktischer Rücksicht) alles das annehmen, was zur Möglichkeit der beiden Bestandtheile des höchsten Guts nothwendig erforderlich ist; aber sie wird sich freilich auch bescheiden müſsen, diese Vorausſetzungen nur in praktischer Rücksicht anzunehmen und dieselben nicht etwa im Felde der Erkenntniſs brauchen wollen.

1) Was setzt die Möglichkeit der Hei-

ligkeit voraus? *) *Heiligkeit* ist das völlige Zusammenstimmen des Willens mit dem Sittengesetze: es ist eine solche beharrliche Gesinnung im Guten, dafs die Abweichung von demselben unmöglich ist. Der endliche Mensch kann während seines Erdenlebens diese Heiligkeit nicht erreichen; er darf aber zu Gunsten seiner, von dieser Forderung der Vernunft nichts abdingen und sich ein näheres Ziel stecken, dies hiefse die Sittlichkeit aufheben, und die Vernunft läfst von ihrer unbedingten Forderung nichts nach. Es bleibt daher für den Menschen nichts übrig, als dafs er annimmt, er werde eine unendliche Zeit hindurch sich diesem Ziel der Heiligkeit immer mehr und mehr nähern, wo nun die unendliche Annäherung dem Erreichen gleich zu schätzen ist. Es scheint freilich, als wenn durch eine andere Voraussetzung eben so gut die Möglichkeit der Heiligkeit erklärt werden könnte, dafs man nämlich annimmt, eine übernatürliche Kraft er-

*) Die Möglichkeit der Heiligkeit setzt aufser der Unsterblichkeit noch und zwar zuerst Freiheit des Willens voraus, ich habe aber den praktischen Glauben an Freiheit des Willens oben bei der Frage: was soll ich thun? weitläuftig aus einander gesetzt und ich übergehe ihn also hier, da er überdies kein Bestandtheil der Antwort auf die Frage: was soll ich hoffen? ist.

zeuge das, was dem Menschen abgeht, um dieses Ideal zu erreichen, allein dies annehmen, hieſse dem Menschen alles Verdienst rauben und ihm ein Feld der Schwärmerei eröfnen, die für seine Sittlichkeit unendlich gefährlich werden kann. So führt also die Voraussetzung der Möglichkeit der Heiligkeit als ein nothwendiges Erforderniſs des höchsten Guts, auf die Annahme *der Unsterblichkeit der Seele.* Diese Annahme ist aber nicht zum Gebrauch der Vernunft im Felde der Erkenntniſs, um Erscheinungen in der Sinnenwelt dadurch zu erklären, oder Eigenschaften der Seele daraus herzuleiten; sie dient bloſs dazu, damit die praktische Vernunft vor der spekulativen sich rechtfertige, daſs sie keine Unmöglichkeit fordere; und die Vernunft hat völliges Recht, die Unsterblichkeit der Seele *zu diesem Behuf* anzunehmen, da, wie oben gezeigt, von der spekulativen Vernunft kein Beweis für die Unmöglichkeit der Unsterblichkeit gegeben werden kann. Dagegen muſs aber auch die Vernunft eingestehen, daſs sie nur zu diesemBehuf die Unsterblichkeit der Seele annehme, und sich gern bescheiden, daſs diese Annahme zwar zur Möglichkeit des höchsten Guts *für uns* nothwendig sei, weil *wir* keine

andere kennen, daſs aber dies keinen *Beweis* für die Unsterblichkeit der Seele abgebe, weil aus dem Umstande, daſs wenn wir gleich keinen andern Erklärungsgrund für die Möglichkeit der Heiligkeit haben, nicht folgt, daſs es nicht überhaupt noch einen andern Erklärungsgrund sollte geben können. Dieses Fürwahrhalten ist also kein *Wiſsen*, das nothwendige Einstimmung *aller* vernünftigen Wesen fordern kann, weil wir doch zugestehen müſsen, daſs die Heiligkeit auch wohl noch auf eine andere, freilich für uns jetzt nicht erkennbare Art möglich sei; es ist aber auch kein bloſses *Meinen*, wo bloſs für mich gültige Gründe mich zur Annahme bringen, sondern das Fürwahrhalten der Unsterblichkeit der Seele hat darin den Vorzug vor einer bloſsen Meinung, daſs die Heiligkeit, deren Möglichkeit von der praktischen Vernunft als nothwendig vorausgesetzt wird, *von uns* nur auf diese und keine andre Art gerettet werden kann. Daher nennt Kant dies Fürwahrhalten der Unsterblichkeit der Seele, *den praktischen Glauben* an dieselbe.

Die praktische Vernunft darf aber diese Annahme der Unsterblichkeit der Seele gar

nicht zum Bewegungsgrund zur Tugend, etwa wegen der zu erwartenden Belohnung oder Bestrafung, brauchen, denn dies würde die Reinigkeit der Tugend, die alle fremdartigen Bewegungsgründe verschmäht, und nur die Achtung fürs Gesetz als den alleinigen Bewegungsgrund gestatten kann, trüben, und dem Werthe der Handlung Abbruch thun. Sie ist nichts weiter, als eine Antwort der praktischen Vernunft auf die Fragen der speculativen, ob die erstere nicht einen unmöglichen Gegenstand uns zum Ziele unseres Strebens macht; denn wenn dies der Fall sein sollte, so würde freilich die praktische Vernunft nie aufhören, unbedingt Heiligkeit zu gebieten, die speculative Vernunft aber würde sie stets für Chimäre erklären. Es dient also der Glaube an Unsterblichkeit der Seele bloſs zur Vereinigung der speculativen und praktisehen Vernunft. —

Durch diese nähere Bestimmung des Glaubens an Unsterblichkeit der Seele in Rücksicht auf das Sittengesetz läſst sich eine Frage beantworten die sonst einige Schwierigkeiten hat. Nimmt man an, daſs von zwei gleich tugendhaften Menschen der eine Unsterblichkeit

der Seele und eine künftige Belohnung und Bestrafung glaubt, der andere aber sie leugnet, so scheint es, daſs der letztere vor dem erstern den Vorzug verdiene, weil er allein die Tugend um ihrer selbst willen übt, da hingegen der erstere noch durch andere dem Sittengesetz fremde Beweggründe dazu angetrieben wird. Nach unserer Darstellung ist dies nicht der Fall, der Glaube an Unsterblichkeit der Seele geht nicht dem Sittengesetz vorher und dient nicht zum Bestimmungsgrund unserer Willkühr, wir erkennen den Gehorsam gegen das Sittengesetz an, wenn wir auch nicht unsterblich wären; das Sittengesetz geht vielmehr dem Glauben an Unsterblichkeit vorher, und grade sein unbedingtes Gebot zwingt die theoretische Vernunft Unsterblichkeit der Seele anzunehmen, weder um im Felde der Erkenntniſs davon Gebrauch zu machen, noch um sie als Bewegungsgrund (in Rücksicht künftiges Glücks oder künftiger Uebel) zur Tugend zu brauchen, sondern um nur die Möglichkeit der Heiligkeit des Sittengesetzes für endliche Wesen zu retten. Es ist die Unsterblichkeit der Seele ein Grenzbegrif, der zum Behuf der praktischen Vernunft von der theoretischen angenommen wird, gegen deſsen Möglichkeit

die letztere nicht nur nichts einzuwenden hat, sondern so gar alle Einwürfe die aus dem Felde der Erkenntnifs gegen dieselbe vorgebracht werden könnten als nichtig darstellt; von dem sie selbst aber gar keinen weitern Gebrauch machen kann. Gesetzt man könnte darthun, mit diesem Leben sei alles für uns aus, so würde das Gesetz der praktischen Vernunft, weil es unbedingt gebietet, immer noch seine Kraft für uns behalten, die theoretische Vernunft hingegen, würde da eine endliche Annäherung zu einem unendlichen Ziel als Null zu betrachten ist, die Forderung der praktischen Vernunft für eine Chimäre erklären. Da nun die theoretische und praktische Vernunft ein und dasselbe Vermögen ist, das nur in verschiedener Rücksicht (einmal als erkennend und einmal als willensbestimmend) betrachtet wird, so würde die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit kommen. Dieser Widerstreit ist aber dadurch gehoben, dafs die theoretische Vernunft die Möglichkeit der Unsterblichkeit zugestehen mufs, die also nun die praktische Vernunft zu ihrem Behuf annimmt.

Merkwürdig ist es, dafs der Glaube an Unsterblichkeit von der Ueberzeugung der

Heiligkeit des Sittengesetzes abhängt, und daſs also der Grad desſelben mit dem Grade der Ueberzeugung von der Heiligkeit dieses Gesetzes in der genauesten Verbindung steht. Alle Sätze nun, die die Unsterblichkeit der Seele betreffen, müſsen sich daraus herleiten laſsen, daſs durch sie die Möglichkeit der Heiligkeit für die Menschen erklärt werden soll. Zuvörderst ergiebt sich daraus, wie vorhin gezeigt worden, daſs der Seele eine unendliche Fortdauer beigelegt werden müſse, weil nur eine unendliche Annäherung zu diesem Ideal als ein Erreichen deſselben betrachtet werden kann. Aber man muſs nicht bloſs eine unendliche Existenz der Seele vorausſetzen, sondern man kann auch über die Art der Existenz noch etwas bestimmen. Die Seele muſs als *moralisch-wirkend* fortdauern, sie muſs also ihre geistigen und moralischen Kräfte behalten; ferner, es muſs ihr möglich sein, in der Sittlichkeit fortzuschreiten, es muſs also der künftige Zustand mit dem gegenwärtigen in der genauesten Verbindung stehen, und endlich sie muſs erkennen, daſs der vorhandene Zustand eine Folge des vorhergehenden ist, sie muſs sich ihres vorhergehenden Zustandes bewuſst sein, weil ohne dieses

Bewuſstsein die nach dem Tode existirende Seele gleichsam eine neue Seele wäre, da der vorhergehende Zustand für sie so gut, als nicht vorhanden wäre; es würde grade eben so sein, als wenn man annähme, unsere Seele habe vor unserer Geburt schon existirt, diese Existenz vor unserer Geburt wäre für uns so gut, als keine, weil wir uns derselben nicht bewuſst sind.

Alle diese Sätze haben freilich nur den Grad der Gewiſsheit des Glaubens, aber dafür geben sie uns auch mehr, als alle Versuche der speculativen Vernunft, wenn sie auch noch so glücklich ausfielen, uns nicht gewähren könnten.

Gesetzt auch, man könnte die Einfachheit der Seele und aus dieser die Unzerstörbarkeit derselben beweisen, (ein Beweis, der, wie wir gezeigt haben, nie wird geführt werden können,) so wäre doch immer dadurch die *Unsterblichkeit* der Seele noch nicht dargethan, weil zu dieser mehr, als bloſse unendliche Fortdauer gehört.

Aber hier tritt ein neuer Fall ein, wo die Wichtigkeit unserer Untersuchungen über die Frage: was kann ich wiſsen? deutlich

wird. Glauben ist weniger, als Wissen, und muss also weichen, wo dieses widerspricht. Wir können also nur erst ruhig im Besitz unsers Glaubens an Unsterblichkeit der Seele sein, da wir überzeugt sind, dass niemals jemand wird *beweisen* können, dass sie sterblich ist.

2. Was setzt die Möglichkeit der genauen Verknüpfung der Heiligkeit mit der grössten Glückseeligkeit voraus? —

Ich frage nicht, was setzt die Möglichkeit der grössten Glückseeligkeit voraus? denn Glückseeligkeit für sich allein genommen, ist kein Gegenstand der gesetzgebenden Vernunft im Reiche der Sittlichkeit, sie wird es nur dadurch, dass man sie als durch Tugend verdient, betrachtet. Die Frage, was setzt die Möglichkeit der genauen Verknüpfung der Heiligkeit mit der grössten Glückseeligkeit voraus? ist im Grunde mit folgender Frage völlig übereinstimmend; was setzt die Möglichkeit der Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseeligkeit nach Masgabe der erstern voraus? Denn sobald diese Verknüpfung erklärt ist, ergiebt sich von selbst, dass mit der Heiligkeit, als dem höchsten

Ziel der Tugend, auch die gröſste Glückseeligkeit verknüpft werden muſs.

Wir suchen also jetzt die Auflösung der Frage: Wie ist die Verknüpfung der Tugend und Glückseeligkeit nach dem genauesten Verhältniſs der erstern möglich? —

Hier sind nun zuförderst zwei Fälle möglich, entweder Tugend und Glückseeligkeit sind gleich, oder beide sind als Ursach und Wirkung mit einander verbunden (wie man sich auch ausdrücken kann, ihre Verbindung ist entweder logisch oder real). Jeder sieht leicht ein, daſs es keinen dritten Fall geben kann.

Nimmt man Tugend und Glückseeligkeit als gleichbedeutend an, so kann man dies wiederum auf eine doppelte Art behaupten, entweder man sagt mit dem Stoiker: sich seiner Tugend bewuſst sein, ist Glückseeligkeit; oder man sagt mit dem Epikuräer: nach Glückseeligkeit streben, heiſst tugendhaft sein. Allein beide Behauptungen können unmöglich richtig sein, weil sie zwei verschiedene Zwecke, von denen ein jeder durch ein besonderes Vermögen des Menschen gegeben wird, für einerlei halten. Tugend ist Forderung der

Vernunft, Glückseeligkeit ist Forderung der Sinnlichkeit. Für einen tugendhaften Menschen ist freilich das Bewuſstsein, sich durch Tugend des Glücks würdig gemacht zu haben, ein nothwendiges Erforderniſs zu seinem Glück; aber erstlich findet sich dies ja nur bei Tugendhaften, in so fern sie die Gesetze der Sittlichkeit anerkennen und sodann ist es für diese freilich ein nothwendiges Erforderniſs zur Glückseeligkeit, aber doch nicht die ganze Glückseeligkeit selbst. — Man mag uns immerhin sagen, daſs der Vertheidiger einer gerechten Sache, wenn er der physischen Kraft seiner ungerechten Gegner unterliegen muſs, doch das Bewuſstsein seiner Tugend behalte und dadurch glücklich sei, wir werden freilich zugestehn, daſs sein Zustand vor dem Zustand deſsen den Vorzug habe, der das Gefühl der Reue und der Misbilligung der Vernunft bei seinem Unterliegen im Busen fühlt, aber wir würden doch gewiſs, wenn wir Glück oder Unglück auszutheilen hätten, jenen nicht durch das Bewuſstsein edler Thaten für hinlänglich belohnt halten und seinem schändlichen Gegner das Glück zutheilen; ein sicherer Beweis, daſs zum Glück mehr, als Zufriedenheit mit seinen Handlungen, gehört. Was aber den Satz der Epikuräer betrift: Nach Glückseeligkeit streben, heiſst tugendhaft sein, so übergehe ich die Widerlegung deſselben hier ganz, da

ich oben bei Beantwortung der Frage, was soll ich thun? die Falschheit dieses Satzes, wie ich glaube, hinreichend dargethan habe. Diejenigen meiner Leser, die hierüber mehr nachzulesen wünschen, verweise ich auf meine Schrift: Über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie.

Es bleibt also nur noch der zweite Fall übrig, daſs man Tugend und Glückseeligkeit als Ursach und Wirkung mit einander in Verbindung denkt.

Hier sind wiederum zwei Fälle gedenkbar, entweder man nimmt an, die Tugend sei die Ursach der Glückseeligkeit, oder umgekehrt, die Glückseeligkeit sei die Ursach der Tugend. Der letzte Fall aber wird dadurch sogleich aufgehoben, wenn man bedenkt, daſs die Vernunft die Tugend zur nothwendigen Bedingung der Glückseeligkeit macht, und daſs jene also dieser nothwendig vorausgehen müſse. Es bleibt daher nur noch der eine Fall übrig, daſs man die Tugend als Ursach der Glückseeligkeit betrachtet.

Allein auch hier scheint die Möglichkeit der Verknüpfung aufgegeben werden zu müſsen. Tugend ist eine Beschaffenheit des Willens, die dem Menschen als Ding an sich zukömmt, Glücksee-

ligkeit hängt von der Sinnenwelt ab; nun ist freilich die Vernunft gesetzgebend im Reiche der vernünftigen Wesen, aber die Natur, (die Sinnenwelt) ist ihr nicht unterworfen, und also kann die tugendhafte Gesinnung nicht zugleich der Natur gebieten, nach dem Maaſse der Würdigkeit glücklich zu sein, Glückseeligkeit zu ertheilen; und wie sehr zeigt die Erfahrung, daſs die Tugend nicht immer mit der ihr gebührenden Glückseeligkeit verknüpft ist; welches doch sein müſste, wenn Tugend die unmittelbare Ursach des Glücks wäre. — Wie ist denn nun aber die Möglichkeit der Verknüpfung der Tugend und Glückseeligkeit und mit ihr die Möglichkeit des höchsten Guts zu retten? Unmittelbare Ursach ist die Tugend freilich nicht vom Glück, aber sie kann es mittelbar sein. Man denke sich ein Wesen, das nach Maſsgabe der Tugend, d. h. des Werths der vernünftigen Wesen ihnen Glückseeligkeit ertheilt, so ist die Möglichkeit der geforderten Verbindung erklärt.

Was muſs die Vernunft diesem Wesen für Eigenschaften beilegen? Es muſs Tugend und Glückseeligkeit mit einander verbinden *wollen* und *können*. Zum ersten gehört: dies Wesen muſs *heilig* sein, d. h. sein Wille muſs stets mit dem Sittengesetz übereinstimmen, denn nur unter

dieser Vorausſetzung sind wir sicher, daſs es stets die Tugend als das Höchste, als die unbedingte Forderung zur Glückseeligkeit der Wesen betrachten wird. Es muſs *gütig* sein, d. h. es muſs die Glückseeligkeit nach dem Maaſsstabe der Tugend austheilen. Diese Eigenschaften flieſsen aus der Vorausſetzung, daſs dies Wesen die Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseeligkeit *will*, daher heiſsen diese Eigenschaften auch die *moralischen*.

Aber dies Wesen muſs zweitens auch diese Verknüpfung hervorbringen *können*, und daher nennt man die aus dieser Vorausſetzung flieſsenden Eigenschaften *dynamische*, vom griechischen δυναμις, Kraft.

Um nun keinen Zweifel in Rücksicht dieses Könnens übrig zu behalten, legt man ihm *Allmacht* bei. Ferner muſs es alle Triebfedern und Bewegungsgründe unserer Handlungen kennen, auch die kleinsten unserer Gedanken wiſsen, um unsern sittlichen Werth genau bestimmen zu können, und damit dieses ganz unfehlbar geschehe, legen wir ihm *Allwiſsenheit* bei. Seine Kraft aber muſs sich überall zeigen, es muſs *allgegenwärtig* sein. Es muſs zu allen Zeiten wirken können, *ewig* sein. Diese seine Kraft muſs keine Veränderung leiden, es muſs *unveränderlich*

sein. Es muſs nur allein von sich abhängen, um seinen Willen so ganz erfüllen zu können, es muſs *allgenugsam* und *selbstständig* sein. Ihm muſs die höchste Zufriedenheit mit sich selbst zukommen; es ist *selig*.

Damit aber die Sinnenwelt seinem Willen nicht widerstehe, legen wir ihm die *Schöpfung* der Welt bei. Es hat also nicht bloſs der Materie der Welt die Form ertheilt, wo die Möglichkeit noch übrig bliebe, daſs die Materie sich seinem Willen widerspenstig bewiese, es ist nicht bloſs Weltbilder, sondern es hat die Welt erschaffen, d. h. es hat Form und Materie derselben hervorgebracht. *) Es ist das Wesen aller Wesen, das

*) Gegen die Lehre von der Schöpfung könnte man noch folgendes einwenden: Wenn Gott der Schöpfer der Welt ist, so ist er auch der Schöpfer der freien Wesen; er geht aber alsdann als Ursach den freien Wesen vorher und diese und ihre Eigenschaften sind von ihm nach einem nothwendigen Gesetz abhängig, welches der Vorausſetzung, daſs sie freie Wesen sind, widerspricht. Nun aber erklärt die praktische Vernunft, durch das Bewuſstsein: Du sollst, uns für freie Wesen und auf der andern Seite fordert die Idee des höchsten Guts, die gleichfalls von der praktischen Vernunft als nothwendig aufgestellt wird, die Vorausſetzung der Existenz Gottes als Schöpfers der Welt, und also geräth sie durch sich selbst in Widerspruch. Wäre dies Raisonnement gegründet, so befänden wir uns freilich in einer groſsen Verlegenheit, aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Er beruht nämlich auf

Urwesen, das höchste Wesen. Aber auch jetzt muſs sich in der Welt alles nach seinem Willen richten, es ist der *Regierer* der Welt.

So führt uns also die Möglichkeit des höchsten Guts auf die nothwendige Voraussetzung des *Daseins Gottes.*

Das Fürwahrhalten des Daseins Gottes ist eben so wie das Fürwahrhalten der Unsterblichkeit der Seele ein praktischer Glaube und es gilt von dem erstern, was ich oben von dem letztern gesagt habe, Der Glaube ist weniger als Wiſsen aber mehr als Meinen, er beruht auf einer nothwendigen Voraussetzung der praktischen Ver-

der Voraussetzung, daſs wenn Gott als Ursach der freien Wesen betrachtet wird, er ihnen der Zeit nach vorhergehen müſste; allein hier ist ein Irrthum. Wenn wir den Begrif der Causalität zur Erkenntniſs eines Gegenstandes brauchen wollen, so ist dies nur in der Sinnenwelt möglich und das muſs er freilich auf die Bedingung der Zeit angewandt werden; hier ist aber von Dingen an sich, (Gott und freien Wesen) die Rede, und da können wir von der Vorstellung der Zeit keinen Gebrauch machen, sondern dürfen uns bloſs der reinen Categorie der Causalität bedienen. Dadurch fällt nun der obige Widerspruch weg, aber wir haben alsdann auch keine Erkenntniſs, und dürfen uns dieser Vorstellung von der Schöpfung freier Wesen zu keinem Behuf in theoretischer Rücksicht bedienen, sondern sie bloſs in praktischer Rücksicht brauchen: Erkannt und begriffen wird dadurch freilich nichts, aber das Unbegreifliche ist von dem Unmöglichen und Widersprechenden noch sehr verschieden.

nunft, dem höchsten Gut, und ist für uns allgemein, weil *wir* keinen andern Erklärungsgrund der Möglichkeit deſselben haben, ob wir gleich zugestehen müſsen, daſs noch ein anderer Grund wohl vorhanden sein könnte. In dem Besitz dieses Glaubens können wir auch ungestört sein, weil wir überzeugt sind, daſs niemand uns je werde *beweisen* können, es sei das Dasein Gottes unmöglich. — Aber auch der Glaube an die Gottheit hat so wie der Glaube an Unsterblichkeit der Seele keinen andern Gebrauch als den der Rechtfertigung der praktischen Vernunft in Rücksicht der Möglichkeit des Gegenstandes, den sie unserer Willkühr wirklich zu machen vorhält; im Felde der Erkenntniſs leidet er keine Anwendung, weil Gott auſserhalb der Sinnenwelt ist und nie erkannt werden kann; ja es würde sogar alle Untersuchung aufheben und den Erkenntniſsgebrauch der Vernunft hemmen und die Erfahrung zerstören, wenn man die Gottheit in die Reihe der sinnlichen Ursachen versetzen wollte. Wenn ich iemand frage, warum ist die Erde unter den Polen abgeplattet? und er antwortet mir: der liebe Gott hat es so eingerichtet; so mag das alles ganz wahr sein, aber ich bin um nichts klüger geworden, ja der Faden meiner Untersuchung ist sogar ganz abgeriſsen. — Auch in praktischer Rücksicht ist der Glaube an die Gottheit nicht dazu zu

gebrauchen, daſs man den Begrif deſselben vor dem Sittengesetze hergehen läſst, dies allein aus seinem Willen herleitet, und nun die Verbindlichkeit in unserer Abhängigkeit von ihm setzt. Hierdurch würde der freie Wille des Menschen zerstört. — Die Heiligkeit des Sittengesetzes ist der Grund des Glaubens an Gott und geht also diesem voraus; aber es ist ein groſser Gedanke, der die Achtung für das Sittengesetz vermehren und seine Kraft bei uns verstärken kann, daſs die Gottheit daſselbe Sittengesetz anerkennt, daſs wir mit ihm zu einem Reiche vernünftiger Wesen gehören, wo jedes Glied als gesetzgebend betrachtet werden, wo aber auch jedes Gliedes Gesetzgebung auf alle vernünftige Wesen paſsen muſs. Die Kraft des Gesetzes durch Hinweisung auf göttliche Belohnungen oder Bestrafungen verstärken wollen, hieſse die Reinigkeit deſselben trüben, und die Achtung fürs Gesetz; aus der allein wahre Tugend entspringen kann mit Triebfedern des Eigennutzes verbinden wollen, die jene als ihrer unwürdig verschmäht.

Noch einen Einwurf könnte man hier machen, daſs nämlich die Erfahrung zeige, daſs Tugend und Glückseeligkeit nicht immer

im genauesten Verhältnifs mit einander verbunden sind; und dafs also die Erfahrung beweise, die Gottheit, di eben diese Verbindung zwischen Tugend und Glückseeligkeit" hervorbringen solle, existire nicht. Allein man mufs bei diesem Einwurf nicht vergefsen, dafs es für uns Menschen unmöglich ist, nicht einmal den Grad unserer eigenen Sittlichkeit, viel weniger den anderer Menschen zu bestimmen, da nur der Allwifsende allein wifsen kann, welchen Antheil das Sittengesetz und welchen Antheil die sinnlichen Triebfedern an unsern Handlungen gehabt haben, und so dann dafs wir keinen Grund haben, diese Verbindung von Sittlichkeit une Glückseeligkeit schon in diesem Leben zu erwarten, da, wie wir wifsen niemand beweisen kann', dafs der Tod das Ende unsers vernünftigen Daseins sei.

So hätten wir also die Frage, was darf ich hoffen? beantwortet. Wir erhielten nämlich zum Resultat:

Jedes endliche Wesen, das die Heiligkeit des Sittengesetzes anerkennt, kann mit Zuverläfsigkeit erwarten, dafs seine Seele unsterblich ist und dafs es sich in

unendlichen Fortschritten dem Ideale der Heiligkeit immer mehr nähern kann, es kann ferner erwarten, daſs die Gottheit (wo nicht jetzt, doch dereinst) mit dem Grade der Würdigkeit glücklich zu sein, der im Grade seiner Tugend liegt, wirkliches Glück (Wohlsein) verknüpfen werde.

Ich will zum Beschluſs zu dem, was ich über Gott und seine Eigenschaften gesagt habe, nur noch eine Anmerkung hinzufügen. Es scheint nämlich beim ersten Anblick, als wenn wir, trotz unseres Beweises, daſs wir von den Dingen an sich nichts erkennen, doch von der Gottheit, die doch offenbar zu den Dingen an sich gehört viele Merkmale, die zur Erkenntniſs derselben dienen, ausgesagt hätten; freilich war die Quelle dieser Vorstellungen die praktische Vernunft, allein dies würde doch immer gegen unsere Behauptung, daſs wir die Dinge an sich nicht kennen, sein, wenn wir Erkenntniſs von der Gottheit hätten, sie möchten aus welcher Quelle sie wollten, entspringen. Wir wollen daher jetzt einmal, die oben genannten Eigenschaften Gottes durchgehen, um zu sehen, ob sie uns wirklich Erkenntniſs desselben verschaffen. Um aber diese

Untersuchungrn anzustellen, müſsen wir uns nur noch einmal an das erinnern, was zur Erkenntniſs erforderlich ist. Zur Erkenntniſs gehört nicht bloſs ein Begrif, sondern auch eine ihm correſpondirende Anschauung, wodurch demselben seine objektive Realität gesichert wird. Nun wird sich aber leicht darthun laſsen, daſs alle Eigenschaften der Gottheit von der Art sind, daſs ihnen keine adäquate Anschauung untergelegt werden kann, und daſs dieselben bloſse Verhältniſsbegriffe sind, durch welche eigentlich nichts erkannt wird. Wir machen mit den moralischen Eigenschaften Gottes, der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit, den Anfang. — *Heilig* ist ein Wesen, deſsen Willkühr mit dem Sittengesetz selbst zusammenfällt, deſsen Willkühr das Sittengesetz ist, der also nie vom Sittengesetz abweichen kann. Man sieht bei genauerer Zergliederung dieses Begrifs der Heiligkeit leicht ein, daſs er nicht zum Behuf der Erkenntniſs dienen kann, weil es ihm an einer adäquaten Anschauung fehlt. Unsere Willkühr stimmt mit dem Sittengesetz nicht von selbst zusammen, daher erhält bei uns das Sittengesetz die Form eines Gebots: Du sollst; daher können wir unsere Willkühr auch nicht brauchen, um die göttliche da-

durch zu erkennen: beide sind nicht dem Grade nach, sondern specifisch unterschieden, und die erstere kann daher kein Erkenntnifsgrund der letztern werden; denn der Mensch hat nur Tugend, d. h. er kann nur streben, seine Neigungen, die ihm als endliches, sinnliches Wesen beiwohnen, jederzeit dem Sittengesetz zu unterwerfen. in Gott aber soll gar nichts gedacht werden, was ihn gegen die Moralität affizirte, es mufs ihm unmöglich sein, von dem Sittengesetz abzuweichen; aber nicht aus Nothwendigkeit sondern aus Freiheit. — Er ist das personifizirte Sittengesetz. Das Sittengesetz in Rücksicht auf die Gottheit kann nicht die Form des Sollens, haben, weil dies voraussetzte, Gott könne von demselben abweichen; auch nicht des Müfsens, denn sonst wäre er nicht frei: Sollen und Müfsen sind aber die beiden einzigen Formen in denen wir uns Gesetze denken können.

Gütig ist Gott in so fern er das Wohl seiner Geschöpfe will. Dieser Wille wird durch das Wohlgefallen an der Wohlfahrt anderer hervorgebracht. Unser Wohlgefallen aber ist ein Gefühl der Lust, und also von unserer subjektiven Beschaffenheit abhängig, dies aber kann bei Gott nicht der Fall sein,

sondern sein Wohlgefallen ist frei und unabhängig, daher unterscheidet es sich gleichfalls von dem unsrigen nicht dem Grade, sondern der Art nach. Ferner macht uns unser Wohlgefallen an der Wohlfahrt anderer von dem Zustande derselben abhängig, welches bei Gott gleichfalls nicht der Fall ist.

Gerecht ist Gott, d. h. er theilt den endlichen vernünftigen Wesen Glückseeligkeit nach Masgabe ihrer Tugend aus. Die Gerechtigkeit ist Güte Gottes, die durch die Heiligkeit deſselben beschränkt ist. Wenn dieser Begriſ die Begriffe von Heiligkeit und Güte von denen wir gesehen haben, daſs sie aus Mangel von adäquater Anschauung keine Erkenntniſs abgeben, voraussetzt, so wird dies auch von ihm selbst gelten.

Die Erfahrung ist nicht im Stande uns von den drei genannten moralischen Eigenschaften der Gottheit, die wir unter dem allgemeinen Namen der *moralischen Weisheit* begreifen, Beispiele aufzustellen, denn sie kann uns von übersinnlichen Dingen nichts lehren, und es ist uns sogar unmöglich, nach bloſsen Regeln der theoretischen

Erkenntniſs, die Einwürfe, die man aus der Erfahrung gegen die genannten moralischen Eigenschaften Gottes macht, hinreichend zu heben. Diese Einwürfe sind nämlich, von dem moralisch Bösen in der Welt gegen die Heiligkeit, von den zahllosen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen gegen die Güte und von dem Miſsverhältniſs zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaftigkeit und ihren Verbrechen gegen die Gerechtigkeit hergenommen und sie können nur durch den Machtspruch der praktischen Vernunft, die auf festen Glauben an diese genannten Eigenschaften besteht und durch die Erklärung der theoretischen Vernunft, daſs wegen Mangelhaftigkeit unserer Erkenntniſse dieser Zweifel das Gegentheil des praktischen Glaubens nicht beweisen könne, abgewiesen werden. Ich verweise hierbei meine Leser auf Kants vortreflichen Aufsatz: Über das Miſslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, der sich im dritten Stück des 18ten Bandes der Berliner Monathsſchrift ſindet.

Was nun die dynamischen Eigenschaften der Gottheit betrift, so wird sich eben so leicht darthun laſsen, daſs sie

ebenfalls nicht zur Erkenntniſs der Gottheit dienen.

Gott ist *allmächtig*. Auch hier ist für uns keine Erkenntniſs möglich, denn einmal schlieſst der Begrif der Allmacht das Merkmal einer unendlichen Kraft in sich, und alle Begriffe die das Merkmal des Unendlichen in sich enthalten, sind für uns endliche Wesen nicht Gegenstände der Erkenntniſs; sodann können wir uns von der Gottheit als wirkender Ursach keinen Begrif machen, da sie ihren Wirkungen die von uns in der Zeit wahrgenommen werden nicht der Zeit nach vorhergeht, weil sie selbst nicht in der Zeit ist. Wir können also die Erfahrung die für uns doch einzige Quelle der Erkenntniſs ist, nicht einmal dazu brauchen, aus ihr ein Analogon einer solchen Ursachlichkeit aufzustellen. Denn jede Ursach in der Erscheinung geht der Wirkung der Zeit nach vorher.

Gott ist *allgegenwärtig*, d. h. er wirkt in allen Theilen des Raums, aber ohne denselben zu erfüllen. Alle unsere Erkenntniſs aber von einer Gegenwart im Raum ist mit der Bedingung verbunden, daſs der Gegenstand der im Raum gegenwärtig ist denselben

erfüllt; wir haben zwar ein analoges Beispiel von einer Wirkung im Raum ohne daſs der wirkende Gegenstand eine Stelle in derselben einnimmt, nämlich der Gegenwart der Seele im Körper, aber auch hier findet aus eben dem Grunde keine Erkenntniſs statt.

Gott ist *allwiſsend.* — Diese Eigenschaft betrift eigentlich das Erkenntniſsvermögen der Gottheit. Sollte hier nun Erkenntniſs statt finden, so müſsten wir angeben können, was für eine Beschaffenheit das Erkenntniſsvermögen der Gottheit habe. Unser Erkenntniſsvermögen zerfällt in zwei Theile, in die Sinnlichkeit und in den Verstand. Iene ist leidend, diese thätig, aus dem Grunde also kann man der Gottheit keine Sinnlichkeit, sondern muſs ihr Verstand beilegen. Der Verstand Gottes aber wird von dem unsrigen noch sehr verschieden sein; unser Verstand ist nämlich discursiv d. h. unsere Vorstellungen von Gegenständen, die wir durch den Verstand erhalten sind Begriffe, die wir aus den Anschauungen dadurch erhalten, daſs wir die mannigfaltigen Merkmale derselben zu einem Bewuſstsein verbinden. Die Vorstellung eines Objekts aber die ein Begrif ist, muſs immer unvollkommen sein, weil der Gegenstand

selbst in aller Rücksicht bestimmt ist, welches beim Begriffe nicht der Fall sein kann, weil derselbe sonst unendlich viel Merkmale enthalten müſste, welches für uns unmöglich ist. Wir steigen, wenn unsere Begriffe vollständiger werden sollen, immer mehr vom Allgemeinen zum Besondern herab, indem wir zu dem Begriffe neue Merkmale hinzufügen und uns so der durchaus bestimmten Anschauung nähern. Dies ist aber eine Einschränkung unsers Erkenntniſsvermögens, die bei der Gottheit nicht statt finden kann, dieser werden wir also einen anschauenden Verstand beilegen müſsen. Untersuchen wir nun diesen Begrif genauer, so werden wir leicht einsehen, daſs hier keine Erkenntniſs statt findet. Denn unsere Anschauung ist sinnlich, die der Gottheit soll selbstthätig sein, unser Verstand ist diſcursiv, der ihrige intuitiv; d. h. mit andern Worten, die Gottheit hat ein Anschauungsvermögen das nicht das unsrige und einen Verstand der gleichfalls nicht der unsrige ist. Welcher Mensch wird bei diesen negativen Bestimmungen sagen, daſs er dies verstehe. Rechnet man nun noch dazu, daſs die Erkenntniſse der Gottheit nicht empirisch sein können, weil sie sonst von den Gegenständen abhinge, und daſs sie also a priori

sein mufs, so ist gar nicht zu begreifen, wie eine solche Erkenntnifs statt finden soll, vorzüglich in Rücksicht der freien Handlungen, die durch keine Gesetze vorausbestimmt sind.

Gott ist *ewig* d. h. nicht, er ist zu aller Zeit, denn das Merkmal der Zeit kann nur Erscheinungen beigelegt werden, sondern sein Dasein ist nicht zufällig, von einem andern abhängig, es ist absolutnothwendig. Von einer absoluten Nothwendigkeit haben wir aber wie oben bei Beantwortung der Frage, was kann ich wifsen? gezeigt worden ist, keine Erkenntnifs, weil sie eine Idee der Vernunft ist, der keine Anschauung als adäquat gegeben werden kann.

Die *Unveränderlichkeit* Gottes beruht darauf, dafs er nicht in der Zeit ist und in ihm kein Wechsel der Zustände statt findet; aber wir wissen schon, dafs Dinge, die nicht in der Zeit sind und also auch Merkmale die Dingen nur in so fern zukommen, als sie nicht in der Zeit sind, keine Gegenstände der Erkenntnifs werden können.

Gott ist *allgenugsam und selbstständig*, d. h. er bedarf zu seinem Sein keines andern Wesens, und ist von allen andern

Dingen unabhängig. Nun aber ist es für uns unbegreiflich, wie Gott auf die Welt wirken kann, ohne daſs diese auf ihn wirkt, welches doch erforderlich ist, weil er sonst leidend sich verhalten müſste, wodurch er aber von der Welt abhängig würde. Er steht mit der Welt nicht in Gemeinschaft, sondern nur in dem Verhältniſs einer einseitigen Einwirkung. Was die *Schöpfung* der Welt betrift, so habe ich von ihr schon oben in einer Note gesprochen. Für uns kann sie nie ein Gegenstand der Erkenntniſs werden, denn alle Beispiele des Entstehens und Vergehens die wir kennen, ist nur Veränderung der Form.

Überdenkt man das alles was wir durch die praktische Vernunft berechtigt von der Gottheit ausſagen, so wird man leicht einsehen, daſs es bloſs Verhältniſsbegriffe sind, aus denen wir freilich alle sinnliche Bedingungen als welche auf die Gottheit nicht passen weglaſsen müſsen, daſs aber auch eben dadurch das von der Gottheit Ausgesagte nicht zur Erkenntniſs derselben oder irgend eines andern Gegenstandes gebraucht werden kann, sondern bloſs für das moralische Intereſse des Menschen wichtig ist und Werth hat.

Neueste Verlagswerke.

1. Almanach romantisch-ländlicher Gemälde fürs Jahr 1798, vom Prediger F. W. A. Schmidt (Verfassers des Kalenders der Musen und Grazien) mit Kupfern von Jury und Musik, Berlin 1798. gebunden. 1 thl. 8 gr.

2. Almanach, derselbe, auf besser Papier mit in englischer Manier gearbeiteten bunten Kupfern, gebunden 2 thl. 16 gr.

3. Neuer Almanach für Spieler auf das Jahr 1798, gebunden 1 thl. 4 gr.

4. Almanach (Neuer Berlinischer) für das Jahr 1798, dem Vergnügen geselliger Zirkel gewidmet und herausgegeben von Adolphi, mit Kupfern und Musik sauber gebunden 21 gr.

5. Rangordnung der Civildienerschaft in den Königl. Preuß. Staaten aus ältern und neuern Urkunden, gr. 8. Berlin 1798. 6 gr.

6. Neuer Schauplatz der Natur, eine Reihe der interessantesten Gemählde von merkwürdigen Nationen, Thiere, Pflanzen und Prospekte schöner Gegenden, für die Belehrung und Unterhaltung der Jugend. Mit 20 groß 8. Kupfertafeln, gr. 8. 1798. 2 thl.

7. — dasselbe Buch mit 20 sauber illuminirten groß 8. Kupf. gr. 8. 3 thl. 20 gr.

8. Sotzmanns neuester Grundriß der Königl. Stadt Berlin, Fol. 1798. 12 gr.

9. Gallerie der Welt in einer bildlichen und beschreibenden Darstellung von merkwürdigen Ländern, von Thieren, von Natur- und Kunsterzeugnissen, von Ansichten der schönen Natur, von alten und neuen Denkmahlen ꝛc. in beständiger Hinsicht auf Humanität und Aufklärung, 1ster Band 3tes Heft, gr. 4. mit illum. Kupfern 1 thl. 22 gr.

10. dasselbe auf englisch Papier illuminirt. 2 thl. 8 gr.

11. — auf Schreibpapier mit schwarzen Kupfern. 1 thl. 4 gr.

12. Hahns, Christ. Wilh. Gedichte, auf feinem Papier. 8. Berlin 1797. 1 thl. 8 gr.

13. Neue Bildergallerie für junge Söhne und Töchter zur angenehmen und nützlichen Selbstbeschäftigung aus den Reichen der Natur, Kunst, Sitten und des gemeinen Lebens, 5r. Bd. mit schwarzen Kupfern, Berlin, 1798. 2 thl.

14. Dasselbe Buch mit illum. Kupf. gr. 8. Berlin 1798. 3 thl. 20 gr.

15. Dasselbe Buch auf engl. Papier mit illuminirten Kupfern 4 thl. 18. gr.

16, Nouvelle Gallerie de Figures pour servir à connoître les objets de la nature et de l'art, les moeurs et les contûmes de la vie commune à l'usage des jeunes Gens des deux sexes, l'Année 1798, avec figures illuminées. 2 thl. 8 gr.

17. Engelmanns, Theodor, Anleitung zum Piquet = Trisett = Boston = Kaßino = Konnektionen = Piquesept = Goodhope = und Kleeblattspiel ꝛc. Berlin, 1798. 5 gr.

18. Edmund's (John) neueste Anweisung zur gründlichen Erlernung des Whistspiels. Neue stark vermehrte Auflage 8. Berlin 1798. 2 gr.

19. Gynäologie IIr Band oder über Jungfrauschaft, Beischlaf, Liebe und Ehe, mit illum. Kupfern. 8. Berlin 1798. 1 thl. 16 gr.

20. Longins vollständige Regeln und Gesetze des l'Hombre = Quadrille = und Cinquillespiels. Neue umgearbeitete Auflage. 8. Berlin 1798. 8 gr.

21. Fabers Anweisung des Tarok = Tarokl'hombre = Reversy = Patience = Kabale = Homme = Imperial = und Triumpfspiels. 4 gr.

22. Fildlings, E., das Schach = Verkehren im Brett = und Tokkateglispiel nach den neueßten Regeln und Gesetzen zum Selbstunterricht. Neue vermehrte Auflage, 8. Berlin 1798. 6 gr.

23. Andersons Unterricht im Billiard = Kegel = und Ballspiel, nach den neuesten und bewehrtesten Regeln und Gesetzen. Neue verbesserte Auflage. 8. Berlin 1798. 6 gr.

24. Zeichen und Werth des Jungfräulichen Zustandes 1os Bdch. 8. Berlin 1798. 1 thl. 8 gr.

25. Dasselbe Buch, 1os Bändchen, illum. 1 thl. 12 gr.

16. — — 11s Bändchen, schwarz, 8. 1798. 1 thl. 8 gr.

27. Dasselbe Buch illum. 1 thl. 16 gr.

28. Repertorium aller Verordnungen und Publikandum, in so weit sie allgemeine Gegenstände und ganze Städte betreffen, von 1796. 6 gr.

29. Anmuth und Schönheit, ein Taschenbuch für Damen fürs Jahr 1798. 2 thl. 8 gr.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian,

Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie für Uneingeweihte

Berlin 1798

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916232-8